التأسيسُ النظريُّ والمنهجي لفلسفة الدين

من أبي نصر الفارابي إلى إيمانويل كانط

يوسف بن عدي[1]

في التمهيد:

لا جدل في أنّ مبحث فلسفة الدين من المباحث المعرفية والفكرية، التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية التفكير في تدشين الأنساق الفلسفية، ومشاريع الإيديولوجيات الكبرى مع مطلع القرن التاسع عشر. إنّه مبحث مستقل عن باقي فروع العلم والمعرفة؛ من اللاهوت، وعلم الكلام، ومقارنة الأديان، والأنثروبولوجيات الدينية[2]، والفلسفات الدينية، وسوسيولوجيا

---

(1) باحث مغربي.

(2) يقول هشام جعيط: «الدين من أهم تعابير الثقافة الإنسانية؛ لذا فإنّ العرب أقحموا في هذه الكلمة ليس المعتقدات الماورائية، والطقوس والشعائر فحسب؛ بل وعاداتهم، وتقاليدهم، وسُننهم (...)، ويسمّي =

الدين، وعلم النفس الديني... إلخ. وتلكم علوم تتوسّل النظر في الدين في لواحقه، وأعراضه، وتجلياته، دون النظرِ في جوهره وروحه. وبهذا الاعتبار، أصبحت «فلسفة الدين» حقلاً معرفياً مستقلاً، ومبحثاً فلسفياً منفصلاً، له حدوده ومناهجه، وموضوعاته»[1]، التي تنجلي في موضوع المعاد، والألوهية، والعقاب، والجزاء، والإيمان، والبعث، والمحبة، والإلحاد، والشر، والنبوة، وسائر الأنظمة العقائدية، والتشكلات الخطابية الرمزية.

فلمّا كانتِ الفلسفة الدينية تتعلقُ بأيّ دين مُنزل، أو وضعي، يتمّ تحصيل التفلسف والتأمل في قضاياه، ومصائره، وموضوعاته. كلُّ ذلك تحت قوّة فكرة أنَّ «المعتقد الديني يبقى حيّاً زمناً طويلاً؛ لأنّه يمسّ مصير الإنسان وجوهره»[2]. في حين أنّ علم الكلام يكاد لا يخرج عن النصرة والغلبة لمعتقدات المدافع ضداً على قناعات الخصم، وذلك عن طريق تقليب الذهن فيها بغية تقويمها وبيان تهافتها.

الحقُّ أنّ مبحثَ فلسفة الدين[3] أكثر رحابة نظرية، وسعةً في

= العرب الدين/الثقافة بعبارة دين العرب؛ أي منهجهم في الحياة». جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 2007م، ص91.

(1) الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص8.

(2) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، (م.س)، ص319.

(3) هناك بعض الكتابات والمؤلفات في موضوعة فلسفة الدين، منها: =

التأمّل والنظر من فروع المباحث اللاهوتية الأخرى، وعلامة ذلك محاولته المستمرة والدائمة لتخطّي التوظيف الإيديولوجي للدين، والدفاع عن أصول ثابتة، أو مبادئ راسخة. وفضلاً عن ذلك، ليست فلسفة الدين -وإن كان هذا من مقتضياتها- بيان الحاجة إلى الدين؛ يعني نصب الأدلة «على مقدمات مهمة من قبيل بيان الرابطة بين الجزاء والعمل، واستعراض قوانين الآخرة، والمقارنة بين الاتجاهات المادية والسماوية في كيفية تحقيق العدالة، وبيان أهداف النبوة...»[1].

ويتحقق من ذلك أنّ فلسفة الدين هي النظر في كيفية بناء

= مدخل إلى فلسفة الدين، للمؤلف محمد عثمان خشت (2001م)، وكتاب فلسفة الدين: مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع، للسيد كمال الحيدري (2008م)، وكتاب المقدمة في فلسفة الدين، للمؤلف أديب صعب (2005م). وكتاب وحدة في تنوع (محاورات وحوارات في الفكر الديني)، للمؤلف أديب صعب (2003م)، وكتاب مدخل إلى فلسفة الدين، للمؤلف فؤاد كامل (1964م). إنها كتابات تتأرجح بين المداخلات والمقدمات، في غياب رؤية نظرية ومنهجية قوية لفلسفة الدين، وإن عالجت موضوعات فلسفة الدين من الوحي، والمعجزات، والنبوة، والمعرفة الإلهية، والمعرفة الإنسانية... فهي تبقى مؤلفات غير مكتملة نظرياً ومنهجياً، مقارنة بكتابين: العقلانية والمعنوية. مقاربات في فلسفة الدين، للمؤلف مصطفى ملكيان (2010م)، وكتاب فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، للمؤلف أبي يعرب المرزوقي (2006م).

(1) الحيدري، كمال، فلسفة الدين: مدخل إلى الدين وتكامل الشرائع، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، منشورات دار فراقد، قم-إيران، ط1، 2008م، ص11 و12.

العلاقة ونشوئها بين العلم والإيمان، وبين العقل والوحي، وبين المقدّس والإنسان[1]. فانظر كيف أنّ الدين، حينما ينحصر في تأمّل شعائره الدينية، ومبادئه العقدية، إنّما يقع في المذهبية، أو قل الإيديولوجيا. غيرَ أنّ فلسفة الدين -وإن كانت تبشر برؤية كونية وإيديولوجية[2]- تنزع نزوعاً قويّاً إلى النظر في الإنسان، من حيث هو مؤمن ومعتقَدٌ.

ولئن تأمّلنا مليّاً فلسفة الدين لوجدنا من بين مهمّاتها «تحديد جوهر وماهية الدين، من حيث هي دين، وهي تستعين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكي تنحاز إلى علم دون آخر، وإنما لكي نستخلص منها جميعاً المعنى الكلي للدين، والجوهر المشترك

(1) لقد كان علي عبود المحمداوي موفقاً في اختياره عنونة تقديم كتاب (فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات الاختلاف -ضفاف- دار الأمان، تحت إشراف الدكتور علي عبود المحمداوي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، طبعة 2012)، بـ: فلسفة الدين بين المقدس والإنسان، وهو عنوان يشي بأنّه لا دين، ولا فلسفة، ولا مذاهب، ولا تاريخ من دون الإنسان. يقول علي عبود: «إنّ الأديان، اليوم، مطالبة بالحضور على مستوى مقبول أولاً، وتعايشاً ثانياً، وأن تجيد التعامل مع الصورة اللائكية؛ لأنها مكملة لتاريخية تلك الأديان في كونهما ثانياً يمثلان لحظات زمنية لوجود الإنسان وبحثه عن خلاصة المستمر». ص9.

(2) الرؤية الكونية والإيديولوجية تكون حول الإنسان، ونظرته للأشياء، والموجودات، والتاريخ، والوجود... راجع التفاصيل في: كتاب: فلسفة الدين: مدخل إلى الدين وتكامل الشرائع، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، مرجع سابق، ص16 -17- 18.

الذي يسري في كلّ الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة»[1].
فانظر كيف أنّ هذا المبحث (فلسفة الدين) لا يراهن على علاقة المضمون الاجتماعي، والأنثروبولوجي، والسيكولوجي للدين، ولا يضعُ مدار تفكيره في التنظيم الاجتماعي لشؤون الناس في دنياهم وآخرتهم[2]؛ بل إنّ حضور العقل في فلسفة الدين أمر لا معاندة فيه ومجادلة؛ إذ إنّ الشيء المهمّ أنَّ للعقل دوراً معيناً في المعرفة الإلهية[3]، وإن كان لها حدود مرسومة للعقل.

---

(1) الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص11.

(2) يقول محمد الحداد: «ومن جملة التصوّرات، التي ينبغي تعميقها، أنّ الدور الأساس للدين تمثّل في تسيير الاجتماع الإنساني على أسس روحانية واجتماعية في آنٍ واحد، لكنّ الروحانية هي التي تمثّل الثابت، بينما يمثّل العامل الاجتماعي عاملاً ظرفياً يمكن أن يتقلّص مع تنامي قدرة البشر على التحكم في نفسه وعقله في قواعد تنظيم مجتمعه». راجع مقال: الدين والقومية وثقافة التفاهم: تأملات تاريخية، ضمن مجلة التفاهم، مجلة فصلية- فكرية - إسلامية (تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، بيروت، السنة التاسعة، شتاء 1432هـ/ 2011م، ص74.
يقول أيضاً: «من الضروري، حينئذ، أن يستعيد الدين وظيفته الأولى والقديمة، التي بدأت مع بداية الوجود البشري؛ أي أن يكون أعلى من الرابطة القومية، وتتجاوز حدوده الحدود السياسية للمواطنة، بما يفترض تخفيف الطلب على الدين، ليكون عاملاً مباشراً في القضايا السياسية، وهو طلب قد تضخّم أيام الاستعمار، عندما شعرت المجتمعات العربية بأنّها مهددة في وجودها». المقال نفسه، ص82.

(3) جلُّ الكتابات الإسلامية الحديثة تنظر في حدود العقل، حينما يُراد التعرّف إلى المعرفة الغيبية والوحي، وعلة ذلك أن المعرفة المنتجة بقدر معرفتنا وطاقة الإنسان في فهم الوحي. وهذا هو معنى الفكر =

وبالضدّ من هذا، إنّ الأمر الرهيب أنَّ المفكر والفيلسوف قد أُتيحَ لهما التفكير في قضايا الدين؛ بل قلْ: صياغتهما لرؤيا شمولية للأديان. فانظر كيف استطاع فرويد بناءَ رؤية سيكولوجية «حول مسار الإنسانية، ونشأة الأديان من جذور نفسية الإنسان البدائي، وخوفها من قسوة الطبيعة»[1]؛ بل الأكثر من ذلك، هناك من سارع إلى اعتبار أنّ الدين حالة لاهوتية، ما تفتأ الإنسانية تمرّ منها بعلّةِ نضجه الفكري والعقلي، وتقدّمه في العلوم والصناعات[2]. بيد أنّ المشاهد الفكرية، والفلسفية، والعلمية

= الديني الإسلامي. راجع: الحيدري، كمال، فلسفة الدين: مدخل إلى الدين وتكامل الشرائع، محاضرات السيد كمال الحيدري بقلم الشيخ علي حمود العبادي، مرجع سابق، ص18-19.

«إذاً، لا بُدَّ للعقل من ركيزة أخرى، وهي وحي الله تعالى إلى أنبيائه المصطفين». ص19.

«أمّا العلم من دون إيمان، فقد ينفك عن الالتزام بلوازمه، كما أشارت جملة من الآيات القرآنية إلى هذه الحقيقة». ص21.

(1) جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، (م.س)، ص93.

(2) يتصوّر كارل ماركس (1818-1883م) أنّ الدين بنية فوقية تتمتّع باستقلال ضئيل عن القاعدة المادية. لم يغب عن إنجلز (1820-1895م) صدمته من نجاح المسيحية، وانتشارها بين الطبقات الشعبية، ومن ثمّة دعا إلى البحث في شروط انبثاق الدين الاجتماعية والتاريخية. يؤكد أليكسيس دوتوكفيل (1805-1859م) أنّ الدين ضروري في بناء الديمقراطية، وتطورها. وهو قول يتعارض مع دعوى القول بأنّ تطور المجتمع الديمقراطي يفضي حتماً إلى تراجع الدين!

حاول دوركايم (1858-1917م)، في كتابه: قواعد المنهاج في علم الاجتماع (1917م)، دراسة الدين كظاهرة اجتماعية، منطلقاً من =

المعاصرة تقرُّ بقوة علاقةِ الدين بالعلم، وبعودة الإنسان إلى غريزة التدين، والإيمان، والميثولوجيا.

يقول إميل بوترو: «وقد يمكن أن نعيش بالعقل المجرد، وبالعلم، ولكنّ الدين يقدم للإنسان حياة أثمن وأعمق من مجرّد الحياة التلقائية، أو حتى الفكرية»[1]. إن ثمّة مَنْ تصور أنّ دراسة النصوص المقدسة، وسياقاتها، وظروف تلقيها، المدخلُ الأساس لفهم الدين وتقريبه[2].

= تعريف للدين باعتباره «الشعور الجماعي المتمحور حول الأقنوم». أمّا ماكس فيبر (1864-1920م)، فقد عدّ أنّ الدين أدى دوراً في انبثاق العصرية.

(1) بوترو، إميل، كتاب: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص293.

(2) في هذا المعرض، يمكن العودة إلى تفاصيل الفصل السابع من كتاب: ناي، مالوري، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009م.
يقول مالوري ناي: «لا تعبّر النصوص فحسب عن مجموعة من الأفكار المهمة، في ظل تراث ديني، فهي، أيضاً، تعمل بوصفها أماكن لفحص الأفكار، وإعادة تقييمها، وفي حالات عديدة لممارستها. تتمّ قراءة النصوص، ومعايشتها، وتنفيذ ما جاء فيها، في حين أنّ فحص أيّ نصّ محدد لا يقوم بما هو أكثر من مجرّد إنتاج نصّ آخر، يسعى إلى تطوير وتوسيع معانيه السائلة العديدة». ص288.
«فيما يتعلق بالتصور السائد لتاريخ الفكر البشري، واستناداً إلى التصوّر الخطي لهذا التاريخ ولنظرة «تدرجية للتقدم»، تم تقسيم تاريخ الفكر البشري إلى مراحل، وضع الدين أدناه، ووضع العلة في أعلاه. حيث =

لننعطف، ونقول: إننا نسعى سعياً بيّناً، في هذه الورقة، إلى الانطلاق من الحاضر نحو الماضي العربي الإسلامي، المتمثل في المعلم الثاني الفارابي، والماضي الأوربي الحديث، الذي يمثله إيمانويل كانط.

ولعلّ مبرّرات نظرنا في منتوج الفكر العربي المعاصر منطلقاً نظرياً، واختياراً منهجياً للتفكير في كيفية حضور المسألة، أو الدين، وعلاقتها بالنهوض العربي الإصلاحي-الإسلامي، إنما مردُّها إلى محاولة رصد البعد الإشكالي للقضية الدينية، الذي مازال يتردّد بين النظر في الدين كإيديولوجيا، وبين النظر في الدين مضموناً عقلياً ونقلياً معاً، وإن كنّا نعتقد أنّ التأليف الفلسفي العربي المعاصر قد وضع لنا الرؤية النظرية والتأويلية لمبحث فلسفة الدين.

ومن المؤكّد، أيضاً، أنّ النظر في الحاضر النهضوي والفلسفي العربي لم يكن في منأى عن ماضي الفلسفة الإسلامية العربية، الذي يمثّلهُ الفارابي، وماضي الفلسفة الحديثة المنجلي في كانط؛ بل قلْ: إنّ الماضي هو امتداد في الحاضر بثقله المعرفي والأنطولوجي، مع الاختلاف التاريخي والعلمي والإبستيمي الواضح بينهما.

= نظر إلى الدين كشكل أدنى من أشكال النظر العقلي». أندلسي، محمد، «في الدين والتسامح والحرية: الإسلام نموذجاً»، منشورات «مؤمنون بلا حدود»، ص4.

وهكذا، كان الفارابي وكانط هما لحظة تفكيرنا في هذا المعرض بوصفهما مستنداتٍ نظرية ومنهجية لبناء فلسفة الدين، أو، على الأقل، صياغة خطاب ممكن حولها من جرّاء أنّ الفيلسوفين ينطلقان معاً من إمكان العقل وإمكان الإنسان مدخلاً لفلسفة الدين من خلال أمرين اثنين هما:

أ- تحرير الإنسان من الملّة الضالة والجاهلة نحو الملّة الفاضلة نظراً وعملاً.

ب- تحرير العقل من عقال الميتافيزيقا والتأويلات المسيحية السيّئة، وينتج عن هذا التحرير ترسيخ العقل إمكاناً، والنقد شرطاً من شروط النظر الفلسفي، سواء في مدار القدامة أم في مدار الحداثة.

وبعد كلّ هذه الاعتبارات المتقدمة، نقول: إنّ التأسيس الفلسفي والنظري لفلسفة الدين يحتاج إلى مزيد من البحث، والحفر المعرفي في التراث الفلسفي العربي لفهم مجريات التفكير الفلسفي في الدين المعاصر، الذي تداخل بقوة رهيبة مع الاجتماع، والفكر، والتاريخ... وبناء على ذلك، نصوغ الإشكالات المؤطرة لورقتنا كما يأتي:

هل يعني هذا أنّ جميع المحاولات[1] الفكرية، والفلسفية،

---

(1) يقول الخشت: «لكن -لاشك- كان لهذا المبحث إرهاصات قبل ذلك، حيث كان للفلاسفة السابقين، غالباً، نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنّها لا ترقى لتشكّل وتكوّن فلسفة للدين =

والمنهجية، في شأن الدين والملة، غير منتسبة إلى دائرة فلسفة الدين؟ ألم يتمكّن فلاسفة الإسلام والوسيطون من تأمّل علاقة الدين بالفلسفة، من حيث هي منفذ للحديث عن معالم لفلسفة الدين ممكنة؟ ما دوافع انشغال الإصلاحية العربية والنهضوية بقضية الدين؟ أليس من التعسّف اختزالها بالجملة في الهواجس الإيديولوجية؟ ألم يكتب الشيخ محمد عبده عن مجلة المنار: مجلة تهتم بشؤون العمران البشري وفلسفة الدين؟! هل بالإمكان القول: إنّ الفكر النهضوي العربي مهّد، بشكل أو بآخر، للنظر الديني؟ كيف تصوّر، أو فكّ الجابري علاقة الدين بالسياسة، والدولة، والشريعة؟ إلى أيّ مدى تمكّن طه عبد الرحمن من صوغ ملامح فلسفة الدين في العالم الإسلامي العربي؟ ألم يكن دفاع كلّ من طه، وأبي يعرب المرزوقي، عن فلسفة الدين دفاعاً عن فلسفة المسلمين الدينية؟ كيف فكر الفارابي في الملة والفلسفة؟ ألم يكن النقد للملل الضالة والجاهلة الطريقَ نحو بناء الإنسان، وإمكان السعادة؛ بل إنشاء فلسفة الدين على طريقة فلاسفة الإسلام؟ كيف نفهم أنّ التدخل الإلهي في تحريك سائر الموجودات والعقول من عوائق تحصيلُ أعزّ ما يُطلب؛ أي فلسفة الدين؟ ألم يقمْ فيلسوف كوسنبرغ إيمانويل كانط بتحرير الإنسان والعقل من أعباء ليس هو في حاجة إليها، وتحرير الطبيعة من التدخل الإلهي؟ ما مبررات القول: إنّ النظر في الإيمان يحتاج إلى التمييز بين الاستعمال

= متكاملة العناصر والأركان». مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص7.

الخاص والاستعمال العام للعقل؟ هذه التساؤلات تطمح إلى فتح أفق عقلانيّ في قضايا الدين، والعقل، والوجود.

أولاً: فلسفة الدين: من السؤال النهضوي إلى التأسيس المنهجي:

1- الدين بين الحقيقة التاريخية والتمثلات الإيديولوجية: في نقد الماضي والحاضر:

من المعلوم أنّ الفكر العربي النهضوي، بمجمل تياراته الفكرية والإيديولوجية، قد خاض غمار التأليف والكتابة في النهضة، والتنوير، والتقدم، بيد أنّ الملاحظ أنّ مسألة الدين لم تكن غائبة على وجه الإطلاق؛ إذ سارع دعاة الإصلاحية العربية، والسلفية التنويرية، من قبيل الشيخ محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، وخير الدين التونسي، وعلال الفاسي... إلى اعتبار الدين مسألة أساسية في تشكيل الثقافة العربية والإسلامية والوطنية؛ إذ الدين، أو قل: الفهم التقدمي العقلاني لشؤون الدين ومداره، هو الشرط الأساس لِمَنْ أراد الأخذ بأسباب التقدم والتمدن والحداثة[1].

(1) لابد، في هذا المعرض، من الانتباه إلى دور الشروط التاريخية، والاجتماعية، والسياسية لكلّ بلد عربي وإسلامي في التعاطي مع النهضة والتنوير. فمسارات السياسة والاجتماع لها دور قوي ورهيب في توجيه رؤية الإصلاحية العربية. يقول وجيه كوثراني: «هذا الأمر يدفع إلى القول: إنّ ثمّة مشروعاً نهضوياً عربياً قام وتعثّر. وقد تكمن عثرته الرئيسة في نمط من الثقافة التي تولد أزمة منهج في النظر إلى زمننا =

بالضد من ذلك، نجد تيارات العلمنة تَشرع في تفكيك الدين ونقده مضموناً طقوسياً لاهوتياً غيبياً لا يخدم مبادئ العقلانية والتنوير العربيين. ولا مندوحة أنّ فرح أنطون[1] قد ناهض تصوّر الإمام عبده في ترتيب علاقة الدين بالعلم الراهن، وقراءة التاريخ الإسلامي العربي بمنظور ديني. والحقُّ أنّ هذا التفكير العلائقي

= التاريخي؛ أي في طبيعة الإجابة عن الأسئلة: أين نحن من تاريخنا؟ وأين نحن من تاريخ العالم؟». كوثراني، وجيه، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار»، مجلة التسامح، العدد 11/ 2005م، ص37.

(1) يقول حسن حنفي: «حاول فرح أنطون تمثل الاستشراق والترويج له، اعتماداً على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتماداً تمثّل على تجاربه الشخصية، ومعرفته بحياة الأوربيين، وإقامته بينهم، عندما لحق بأستاذه الأفغاني منفياً إلى باريس. الأول يمثل الخارج، ويجعله نمطاً للداخل ونموذجاً، والثاني يمثل الداخل، ويجعله نمطاً للخارج، ونموذجاً له». انظر: حنفي، حسن، العقل والحرية بين فرح أنطون ومحمد عبده: سجال «الجامعة والمنار»، المستقبل العربي، السنة 31، العدد 359 (كانون الثاني/ يناير 2009م).
يقول كمال عبد اللطيف: «صحيح أنّ مقالة الطهطاوي (1801-1874م) في كتابه: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ومقالة التونسي (1822م)، في كتابه: في مقدمة أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك، كانتا تمهّدان، بطرائقهما الخاصة، لتهجي أبجدية المرجعية السياسية الليبرالية، والتعلم منها، إلا أنهما لم تبلغا شأن ما بلغته المقالة الفرحية من وضوح في الرؤية والقصد، ومن كفاءة عالية في الاستيعاب». عبد اللطيف، كمال، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، منشورات دار رؤية، القاهرة، ط1، 2006م، ص166.

بين العلم والإيمان، أو الدين والعقل، مردّه إلى التصوّر الرشدي المتداول حول علاقة الحكمة بالشريعة[1].

من الواضح أنّ إعلان الجابري نقدَ العقل وآلياته القياسية، وتكسير بنيته التقليدية القائمة على المماثلة المستحيلة[2] إنّما كان

(1) يقول الجابري، في مسألة الحكمة والشريعة عند أبي الوليد ابن رشد: «هناك جانب آخر أساسي انفرد به ابن رشد، في معالجته للعلاقة بين الدين والفلسفة، ولم ينتبه إليه أحد من المهتمّين بالفكر الرشدي، مستشرقين، وعرباً، وغيرهم: نقصد بذلك كون فيلسوف قرطبة يعالج قضية العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور خاص يركّز على مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع. ذلك هو الإطار، الذي يجب أن يفهم فيه الحاجة إلى التمييز بين «الجمهور» و«العلماء»، وإلى ضرورة أخذ الجمهور بما يفيده ظاهر النصوص، ومن ثَمّ، ضرورة تجنب إفشاء التأويل لهم». فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة 1997م، ص50.

(2) لهذا نسجّل أنّ سلفية جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، سلفية دينية انتقائية. أعني دورانها حول مفاهيم، أو قضايا ثنائية، فعلى سبيل المثال لا الحصر: الإسلام والمدنية، العلم والدين، العقلانية والشرعية، الشورى والديمقراطية... تلكم الثنائيات، التي ولدت لنا جهازاً مفاهيمياً ونظرياً مرتبكاً، أو قل، بالأحرى: الوقوع في شراك «المماثلة المماثلة] المستحيلة». هذه الأخيرة التي يستعملها كمال عبد اللطيف في تشخيص مشاهد الفكر العربي النهضوي. راجع: عبد اللطيف، كمال، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م. وراجع له أيضاً: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1996م، ص33.

بُغيةَ إعادة التفكير ليس في العقل ذاته، وإنما في أبنيته، وتكويناته، وتجلياته. فهو تفكير في علاقة العقل بالدين، من حيثُ إنّها من أعوص المشكلات الفكرية العربية، تقف أصولها القديمة ورهانها على أرض الحداثة والتحديث.

وينجم من هذا أنّ محمد عابد الجابري يرى ضرورة «مراجعة تراثية تُقرأ فيها الديمقراطية في الشورى الإسلامية، وهناك مرجعية نهضوية تُقرأ فيها الديمقراطية في ما انتهى إليه التطوّر بالنضال من أجل الديمقراطية في أوربة»[1].

وعليه، مرادنا في هذا المعرض رصد حضور مسألة الدين في كتابات الجابري، ومدى ارتقائها إلى مستوى ودرجة اعتبارها تأمّلات في فلسفة الدين.

تناول الجابري مسألة الدين في نصوص متعدّدة مختلفة باختلاف سياقها النظري، ومنظورها المعرفي والإيديولوجي.

---

(1) كتاب العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير 2012م، ص205.
يقول وجيه كوثراني: «السؤال: هل يمكن لهذا المنطق، الذي يتسلّح بـ «المرجعية»، أن يصمد أمام تحولات التاريخ، وتفاعل الأفكار؟»، المرجع ذاته، ص215.
يقول فيصل الدراج: «فسر الجابري فشل النهضة بفقرها النظري، وعثر على العلاج في قراءة عقلانية للإسلام والتراث»، راجع الفصل الخامس: في نقد الفكر العربي المعاصر، ضمن كتاب: العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص205.

ولعلّ من أهمّ هذه النصوص كتاب (**الخطاب العربي المعاصر**) (1982م)، الذي أقرّ فيه البيان النقدي بقوله: «من أبرز القضايا السياسية الأساسية، التي شغلت الفكر العربي الحديث، ومازالتْ تشغله، قضية العلاقة بين الدين والدولة؛ بل إنّ الفصل في هذه القضية كان يقدّم، ولا يزال، من طرف التيارات المتعارضة، شرطاً أوّل لنجاح النهضة؛ بل لإمكانها»[1].

وبهذا، رؤيته للدين، في الفكر النهضوي العربي، رؤية لا تحيد ولا تنأى، أبداً، عن الصراع السياسي والإيديولوجي. والحقُّ أنّ قراءة الجابري التشخيصية لأنماط الخطابات الفكرية والذهنية (الليبرالي، والقومي، والسلفي، والماركسي...) إنّما تحدّد موقفاً من الدين، سواء كانَ هذا الموقف رافضاً أم مدافعاً. فالسلفية، على وجه التحديد، خطاب يدعو إلى قراءة التاريخ الإسلامي قراءة سلفية. ويعني هذا أن يُقرأ «التاريخ في الشرع، ويُقرأ الشرع في التاريخ، تماماً مثلما تُقرأ الدولة في الدين، والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكّل هويتها»[2].

---

(1) الجابري، محمد عابد، كتاب الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت، ط2، أيار/مايو 1982م، ص61.

(2) المرجع نفسه، ص65-66.

يقول فيصل الدراج: «نقد الجابري للخطاب العربي المعاصر في علاقته بالقضايا الممثلة بـ الدين والدولة، الديمقراطية والأهداف القومية، الوحدة وتحرير فلسطين، يتمثّل في العملية النقدية في اختيار النصوص ذات العلاقة (المادة الأولية)، وتفكيكها تفكيكاً ليؤسّس بين النقد =

غنيّ عن البيان أنّ الجابري قد تعرّض لانتقادات كبيرة في شأن تناوله قضية الدين والدولة في الثقافة العربية الحديثة، على أساس أنه يستعمل مصطلح «المرجعيات»، وكأنّه يتمثّل صورة تاريخية يقينية مغلقة أبدية في تفسيره لمجريات الأحداث والوقائع، من حيث إنّه «تعميم يحتاج إلى إعادة نظر، في ضوء دراساتٍ حديثة رأت في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي مؤسسات دينية، وعلاقات معقدة، وملتبسة، ومتمايزة بين مستويات الدين والدولة والشريعة، كما رأتْ نزوعاً؛ بل عزماً وقراراً لدى الدولة الإسلامية (الدولة السلطانية المتأخرة) لمصادرة الدين وتقنينه في مؤسسات...»[1].

بيد أن تناول الجابري لقضية الدين في علاقتها بالدولة، من القضايا العربية النهضوية الحديثة والمعاصرة، يأتي، بالفعل، من تحديد مرجعية كلّ خطاب من الخطابات. وكيف يقوم بإنشاء مفاهيمه، وتوظيفها. فهذا شاهد على صعوبة تحليل المسألة الدينية، دون ربطها بتحوّلات المشهد العربي في التاريخ، والفكر، والسياسة.

من نافل القول أنّ نص (**وجهة نظر... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**) (1992م)، من النصوص، التي رسمتْ

= والنسقية من دون البحث عن تركيب، أو ما يشبه التركيب». العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص197.

(1) العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص223.

بالفعل معضلة الانتقائية والتوفيقية، التي أضحت سمة من سمات الفكر العربي النهضوي الحديث. من هنا، يشرع الجابري، في معرض هذا الكتاب، إلى إبراز دور الدين أو الإسلام بقوة هائلة[1] عن طريق توظيف المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية.

في بادئ الأمر، يعلن الجابري أنّ السؤال: «هل الإسلام دين أو دولة؟»، سؤال لم يسبق أن طرحه الفكر الإسلامي منذ نشوء الإسلام. وهو سؤال نهضوي أوربي يستند إلى وقائع التاريخ الغربي[2]، ويترتب على هذا أنّ «المرجعية التراثية» لا تحتمل هذه

---

(1) تناول الجابري ثنائية العروبة والإسلام، ليخلص إلى أنّ «ثنائية العروبة والإسلام لا معنى لها، لا في المرجعية التراثية، ولا في المرجعية النهضوية. إنها ثنائية قائمة على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم». الجابري، محمد عابد، وجهة نظر.. نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، آب/أغسطس 1992م، ص31.

(2) المرجع نفسه، ص83-84.

يقول الجابري في مسألة الخلافة: «وإذاً، نظرية الخلافة، عند أهل السنة، هي، في جملتها، محاولة تقنين لأمر واقع. ومن ثم، لم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة، وبين الصورة، أو الصور الواقعية التي كان عليها الحكم في الإسلام». المرجع نفسه، ص89.

يقول، كذلك، في معرض الخلافة ثغرات دستورية، ما مفاده: «فليس هناك نظام في الحكم شرّع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد، في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج «الأمير على القتال»، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت، وتفرضه الظروف». المرجع نفسه، ص95.

الثنائية (ثنائية دين/دولة)؛ لأنه لم يكن هناك، في التاريخ الإسلامي بمجمله، «دين» متميز، أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك، قط، «دولة» تقبل أن يُفصل الدين عنها»[1]؛ بل قلْ: تحول الدين إلى إيديولوجيا، تحول الدين من منبع للإيمان، وتهذيب للنفس، وتزكيتها، وتخليقها، إلى نظام سياسي يرعى شؤون الأمة ومعاشها.

يقول الجابري، في هذا السياق: «وسار «الخلفاء» الأمويون من بعده (معاوية) على هذا النهج، فاعتمدوا القول بالجبر كإيديولوجيا، والعطاء كممارسة سياسية. فكان هذا وذاك هو أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم»[2]، وهو ما شرعنته كذلك الثورة العباسية بقولهم: إنّ الله هو الذي شاء أن يحكموا، وإنهم يحكمون بإرادته[3].

وأمّا في معرض الفكر العربي، وكيفية تعاطيه مع ثنائية الدين والدولة، فهي تختلف من قطر عربي إلى آخر. فالمسألة الدينية، أو قل: الدين يحضر كمشكلة قطرية، على حدّ تعبير الجابري، وليس كمشكلة قومية! كما يحضر، أيضاً، الدين في إطار الطائفية، أو كحلّ لمأزق الطائفية والأقليات.

وينتج من هذا أنّ «العلاقة بين الدين والدولة لا تطرح نفسها مشكلاً على الفكر، ولا على المجتمع، ولا على السلطة، إلا في

(1) المرجع نفسه، ص85.
(2) المرجع نفسه، ص97.
(3) المرجع نفسه، ص97.

الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينية مكوناً أساسياً من مكوّنات المجتمع. وهذه البلدان هي، بالتحديد، لبنان، وسورية، ومصر، والسودان»[1]. وهذا معناه أنّ طرح مشكلة الدين، وعلاقته بالدولة، في الخطاب العربي المعاصر، إنما هو طرح مزيف؛ ذلك لأنه يخفي مشكلة الطائفية، وصراع الأقلية، وغياب الديمقراطية.

ولئن تأمّلنا ملياً لوجدنا أنّ العلمنة، أو العلمانية، من حيث هي تحدّد موقفاً من الدين، وإبعاده عن الشأن العام، فإنّ الحلّ، الذي يراه محمد عابد الجابري في هذا الأمر، هو أن نستبدل مفهوم العلمانية بمفهومي الديمقراطية[2]، والعقلانية.

يقول الرجل: «مسألة العلمانية، في العالم العربي، مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»[3]؛ فالحاجة إلى الاستقلال القومي،

(1) المرجع نفسه، ص105-106

(2) يدافع كمال عبد اللطيف عن أنّ هناك ملاحظة نوع «من السكوت المضروب على مبدأ العلمنة، ومفهوم العلمانية (فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية)، على الرغم من أن هذا المبدأ يُعَدّ من المبادئ المؤسسة للاختيار الديمقراطي». عبد اللطيف، كمال، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، (م.س)، ص67.

(3) المرجع نفسه، ص111.

«يعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس من الهوى والنقص وتقلبات المزاج». ص111.

«فالذي يحدث هو أنّ توظيف الدين في السياسة إنّما يلجأ إليه العقل السياسي للجماعة، عندما لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية/الاقتصادية تعبيراً سياسياً صريحاً ومطابقاً». ص114.

والديمقراطية، والعقلانية، من المطالب المعقولة والمشروعة. بيد أنّ التعبير عنها يتمّ عن طريق رفع شعار ملتبس، وهو شعار العلمانية! وبهذا الاعتبار، المطلوب هو رفع الديمقراطية والعقلانية، كي تعبّران عن حاجات المجتمع وخصوصيته.

لننعطف، ونقول: إنّ خوض الجابري البحث في مسألة الدين كان، أيضاً، عن طريق النظر في القرآن الكريم، من حيثُ هو موطن التصوّرات، والتأويلات المتضاربة في الفكر الإسلامي العربي، قديمه وحديثه. فانظر كيف أنّ أفق تفكير الجابري، في نقد الخطاب العربي المعاصر، ليس إلا لحظة من لحظات تفكيره الإبستمولوجي في بنية العقل العربي، الذي يتجلى في الإصلاح الديني[1]، من تكوين العقل العربي (1982م)، إلى التعريف بالقرآن (2006م).

والمتأتّى من ذلك أنّ ناقد العقل العربي قد تمكّن من تغيير مقاربته لمسألة الدين، وذلك بربطه مسار السيرة النبوية بالمسار التكويني للقرآن. يقول الجابري: «قد تمكنّا، من خلال اعتماد ترتيب النزول، من إيقاظ الحيوية التاريخية، التي لابدّ منها، لجعل موضوعنا معاصراً لنا في الوقت ذاته»[2]. وهي المنطلقات

(1) بن عدي، يوسف، «مشروع نقد العقل العربي: من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن»، ضمن مجلة المستقبل العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 363، ص28.

(2) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006م، ص396.

والرؤى المنهجية ذاتها التي عمل الجابري على تطبيقها على التراث الإسلامي العربي، وقطاعاته المعرفية والعلمية، وهي لم تتغيّر في كتاب **(التعريف بالقرآن)** إلا لماماً. ومن البيّن أنّ من أهمّ منطلقات المنهج والرؤية: لحظتي الانفصال والاتصال[1].

ثمة رؤية جديدة للنظر في مسألة الدين وموضوعاته، من قبيل تحرير المعجزة المحمدية من سمة «الأمية» والسذاجة؛ فالمعجزة إنما ترتبط بالعقلانية. يقول الجابري: «عرضنا لـ «حدث الوحي» المحمدي في إطاره الأصلي الخالص، وكشفنا عن التأويلات؛ الإيديولوجية منها، والسياسية، التي ابتعدت به عن العقل القرآني، لترتمي به في أعماق ما سبق أن أسميناه «اللامعقول العقلي»»[2].

ويتحصّل من كلّ ما تقدم أنّ مسألة الدين، في فكر الجابري، لم تَرْقَ إلى كونها مدار فلسفة الدين؛ إذ إنّ الأمر يندرجُ -من وجهة نظرنا- في التوظيف الإيديولوجي للدين!

2- فلسفة الدين في المشاريع الفكرية العربية: في شروط الإمكان:

وبالضد ممّا تقدم، نجد طه عبد الرحمن يلتقط الدين

(1) بن عدي، يوسف، «مشروع نقد العقل العربي: من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن»، (م.س)، ص31 -32.

(2) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، (م.س)، ص395.

والمقدس[1] محرّكاً أساساً ورئيساً للإنسان؛ بل قلْ: لا دين دون الإنسان، ولا إنسان دون دين. ولعل المراجعات النقدية، والمطالعات التقويمية، التي قام بها هذا المنطقي المغربي، للعلوم العقلية والشرعية، إنما تدلّ دلالة راسخة على بناء النقد شرطاً للقول الفلسفي على روح الدين، والأخلاق. فانظر كيف تمكّن طه عبد الرحمن من بناء فلسفة الدين عبر إعادة النظر في أهمّ فروعها في الثقافة الإسلامية العربية؛ إذ لا قائمة لفلسفة الدين، دون إعادة التجديد والنظر في علمي الكلام، والأصول.

وبهذا الاعتبار، سارع عبد الرحمن إلى نقل علم الكلام من الصراع الإيديولوجي والنظري حول الصفات والذات، ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ، والكلام الإلهي وطبيعته... وغيرها من القضايا التي لا يتولّد، في مجملها، إلا الخوض في إنشاء

---

(1) يقول عبد الجبار الرفاعي: «حضور المقدس وتمثلاته وتعبيراته وتجلياته وآثاره المتعددة في الحياة ظاهرة أنثربولوجية لا تنفك عن الاجتماع البشري، تُحدّثنا عنها المكتشفات الأثرية، منذ فجر التاريخ، في حضارات وادي الرافدين، والنيل، والصين، والهند، وفارس، وأثينا، وروما، والمايا، والأزتيك.. وغيرها. وواكب تلك الظاهرة تاريخ الإنسان، وظلت، على الدوام، تمتد عمودياً وأفقياً في المجتمعات كافةً، واستعصت على أية محاولة لطمسها مهما كانت ضراوتها وقسوتها (...) التفكير الديني، في مختلف مجالاته، تأثر بما يجري من تحوّلات في بنية المجتمعات، وثقافاتها، وأنماط عيشها». مجلة قضايا إسلامية، مجلة متخصصة تُعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة الخامسة عشرة، العدد 45-46، شتاء وربيع 1432هـ/ 2011م، ص8-11.

المذاهب والمقالات؛ إلى النظر في منهجها «العقلاني» الاستدلالي.

يقول طه عبد الرحمن: «إنّ الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث (...) إنّ تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئاتٍ أو أفراداً، يعطي، مع مرور الزمن، تقليص شُقَّة الخلاف بينهم»[1]، ويردف، أيضاً، إنّ منهجية الحوار، أو المحاورة المستشفة من علم الكلام، إنما تسهم كثيراً في توسيع العقل، وتعميق مداركه، بما «لا يوسّعه، ولا يعمّقه النظر الذي لا حوار معه»[2].

ويتحقّق من هذا أنّ المنهجية الكلامية تسعف الفكر الإسلامي العربي المعاصر، في إنشاء علاقات جديدة ومثمرة لعلاقة الدين بالعلم، ولعلاقة العقل بالوحي، ولعلاقة القول الفلسفي بالإنسان والله، عن طريق مبدأ «العقل» ومبدأ «المعاقل»؛ فهذا «الانفتاح الكلامي على الخصوم مناسبة لتأسيس الاختيار الإسلامي تأسيساً

---

(1) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007م، ص20 - 21.

(2) المرجع نفسه، ص21.

يقول حمو النقاري: «... لا يمكن الحديث عن النظرية الحجاجية الجدلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وهي منعزلة، أو معزولة عن موقف الفلاسفة من العلاقة، التي ينبغي أن تقام بين الدين الإسلامي والحكمة الفلسفية...». النقاري، حمو، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، ط1، 2005م، ص497.

يكون في مستوى ما أحدث من تحويل في البنيات الفكرية والمجتمعية للإنسان؛ أي يكون مبنياً على المعايير والقيم الجديدة، التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري»[1]. أليست هذه الحصيلة منافية لشروط فلسفة الدين، متى علمنا أنّ المدافعة الكلامية -وإن كانت على مستوى المنهج- نفيٌ لها؟!

من المؤكّد أنّ رؤية طه عبد الرحمن لفلسفة الدين لم تنحصر في تجديد علم الكلام، بقدر ما تجلّت، كذلك، في توسيع النظر، والتأمل في كتابين مهمّين هما: (**سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم**) (2012م)، و(**روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**) (2012م).

وبهذا، يتطلّع الكتاب الأول إلى إعادة النظر في جملة من المسلمات، التي ترسّخت رسوخاً مهولاً؛ حتى صارت من الأصول، التي لا يرقى إليها الشك والنقد! وذلك من قبيل أنّ علوم الأوائل اليونان من نتاج العقل والعقلانية، في حين أنّ الوحي لم يكن سياقه سياق العقل، ومن ثَمّ فهو خطاب غير عقلي، أو قلْ: ينتمي إلى دائرة اللامعقول العقلي. وهذا «في غاية الفساد -كما يقول طه عبد الرحمن- إذ لولا عقلانيته -أو معقوليته- لما وقع به التكليف أصلاً، ثمّ إنّ قسطاً كبيراً من الخطاب الشرعي هو ما وضع الفقهاء، الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من القرآن والسنة»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص158.

(2) عبد الرحمن، طه، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر =

يتولّد من هذا أنّ الفصل بين العقل والشرع قد كان من جهة تأثّر الثقافة العربية بالمنقول اليوناني الأفلاطوني والأرسطي، في تمييزهما بين الميتوس واللوغوس، وبين القول البرهاني والقول الخطابي والجدلي[1].

غنيّ عن البيان أنّ العقل لم يكن له طريق واحد أوحد؛ بل إنّ «الأفعال العقلية (...) متعدّدة أشكالها، ومتقلبة أطوارها، ومنها، أيضاً، أنّ القول، الذي لا يسلك الطريق العقلي اليوناني هو من جنس الخيال. وهذا لا يصحّ بالضرورة»[2].

بعد كلّ هذه الاعتبارات المتقدمة، نُجمل القولَ، مع طه عبد الرحمن: إنّ الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل. إنّهما متعاضدان متّحدان، ومن ثمّة إنّ المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان، والمصدر الأصلي للشرع هو الله. والعقل والإنسان صادران عن الإله، الذي هو علة وجودهما[3]. هذا من جهة أولى.

= والعلم، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012م، ص89.

(1) المرجع نفسه، ص90.

(2) المرجع نفسه، ص91.

(3) المرجع نفسه، ص90.
الوجوه المختلفة للمقابلة بين العقل والشرع هي على ثلاثة أنحاء: المصدر الأصلي، والمضمون الدلالي، والكيفية البيانية. فالمضمون الدلالي العقلي مضمون إنسان صرف، والمضمون الدلالي الشرعي مضمون النص الصرف، فالإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمه للمضمون العقلي، والكيفية البيانية كيفية العقل في بيان أغراضه بكيفية =

أمّا من جهة ثانية، فقد سعى المغربي طه عبد الرحمن سعياً مبيناً إلى إعادة النظر في العلاقة بين العلم والدين؛ «فالدين عبارة عن طريق في العمل، يصل المرئي بالغيب وصلاً يمكّن الإنسان من اقتحام عقبات الحياة، على الوجه الأفضل». والحقُّ أنّ علاقة الدين بالعلم علاقة تعبدية؛ نزل به الأمر الإلهي، وبيّن أن النظر التسيدي ينهض به العقل الإنساني، فيكون العالم مطالباً بأن يقدّم الأمر الإلهي على العقل الإنساني، فيضع علمه النظري على وفق المقتضيات الأربعة لهذا العمل الديني، وهي: «الاعتقادات»، و«القيم»، و«القواعد» و«النماذج».

يقول طه عبد الرحمن، في كلامٍ جامعٍ لصلة العلم بالدين: «إنّ صلة العلم بالدين، من منظور الإسلام، هي صلة تداخل يكون فيها العلم جزءاً من الدين، فيلزم -حسب هذا المنظور- أن نقدم الدين على العلم، لا تقديم الفاضل على المفضول، وإنما تقديم الكل على الجزء. كما يلزم -بحسبه- أن ندخل في الدين كلّ العلوم، لا دخول التابع في المتبوع، وإنما دخول العنصر في المجموع...»[1].

= بيانية، كيفية الشرع وبيان أحكامه، كيفية إلهية. المرجع نفسه، ص91 وما بعدها.

(1) عبد الرحمن، طه، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، (م.س)، ص301.

ينتقد طه عبد الرحمن أمر السياسة والدين عند دعوى الديانيين، ودعوى العلمانيين. يقول: «لذلك لم يكن بدّ من تحصيل تصوّر لصلة الدين بالسياسة يكون مبنياً على العمل بما أهملته هذه الطوائف الديانية =

لنعطف بالقول: إنّ كتاب **(روح الدين)** (2012م) يطمح إلى تجديد النظر في علاقة السياسة بالدين نقداً وتقويماً. ويتحقّق من هذا أنّ فكّ العلاقة بين الدين والسياسة لا سبيل إليه إلا اتخاذ مقاربة روحية، أو «قلْ: مقاربة ذكرية غير نسيانية، أو عمودية غير أفقية؛ ذلك أنّ الروح -حسب اعتقادنا- لا تنسى، ولا تقعد، وإنما تذكر وتعرج»[1]. أليس الإنسان هو النزوع الديني، أو

= جميعاً، فيتعين أن يأخذ بالتدبير التعبدي، الذي مبناه على الشهود، والحال أنّ التدبير التعبدي لا فصل فيه ولا وصل؛ لأنه متقدم عليهما تقدم الغيبي على المرئي؛ إذ هو عبارة عن وحدة أصلية نشأت عن موقف غيبي عظيم خاطب فيه المدبر الأعلى الإنسان، وخيّره، أثناءه، في تدبير عالمه المرئي، جاعلاً هذا التدبير أمانة بين يديه». عبد الرحمن، طه، كتاب روح الدين من ضيّق العلمانية إلى سعة الائتمانية، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012م، ص322.

لا يؤسس طه عبد الرحمن رؤيته الائتمانية إلا عن طريق انتقاده دعوى العلمانية التي مفادها: «لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة». يقول: «غنيّ عن البيان أنّ المماثلة، هنا، بمعنى المطابقة، لكنّ هذه المماثلة اتّخذت، هي الأخرى، صورتين اختلفتا باختلاف المبدأين، اللذين أخذ بهما، وهما على التوالي: «مبدأ تحكيم الدين»، و«مبدأ تفقيه السياسة»..». الفصل السابع (التماثل بين الدين والسياسة ومبدأ تحكيم الدين)، المرجع نفسه، ص357.

(1) عبد الرحمن، طه، كتاب روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (م.س)، ص17.

يقول محمد الشيخ: «الذي عند كارل سميث أن لا خفاء أنّ ثمّة «تماثلات» بنيوية عجيبة بين مفاهيم السياسة ومفاهيم اللاهوت؛ إذ بين «الإله القدير» و«المشروع القدير» تناسب في الصورة. وقِسْ على هذا =

الحيوان الميتافيزيقي، كما يقول شوبنهاور؟! فالإنسان لا يقصر حياته على العالم المرئي، أو البعد المادي الحسي، «بل يتعدّاه إلى عالم غير مرئي، أو قلْ عالم غيبي»[1].

من نافل القول أنّ رؤية طه لعلاقة الدين بالسياسة، أو علاقة المرئي بالغيبي، لم تأتِ إلا في معرض نقد نظرية أحادية الوجود الإنساني، من أجل ترسيخ معالم الرؤية الازدواجية للوجود الإنساني. فانظر كيف أنّ الإنسان، حينما يَعِدُ الناس بتحسين الأوضاع، وتغيير الوقائع، وبناء مستقبل أفضل، لم يكن إلا في مدار ازدواجية الوجود الإنساني المتأرجح بين العالم المرئي، والعالم غير المرئي! ألم نسجل أنّ قمة التفلسف في الدين هو أن يتحصّل للأنا الشعور بالهوية متى تحصّل لها الشعور بـ «الغيرية»، فلا هوية بغير غيرية؛ حتى ترتقي النفس الإنسانية رتبة بعد رتبة لتحقيق التآخي الكلي[2]. فالديانة تحتاج إلى بعد مرئي تسييدي، والسياسة تحتاج إلى بعد غيبي تشهيدي. فانظر واعتبر!.

= التماثل تماثل الصورة بين «الإله المدبر» و«الأمير المدبر»، وبين فكرة «سيادة الله» وفكرة «سيادة الشعب» تناسب عجيب. ومثلما كان مفكرو اللاهوت يصفون إله اللاهوت، طفق مفكرو السياسة يصفون الشعب (...) بأوصاف تشبه أوصافهم». راجع التفاصيل في مقال: فصل المقال فيما بين الدين واللاهوت من اتصال عند كارل شميث، منشور ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، تحت إشراف محمد المصباحي، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، طبعة 2011م، ص135.

(1) المرجع نفسه، ص39.

(2) المرجع نفسه، ص132-133.

يقول طه عبد الرحمن، في هذا المضمار: «... يتضح أنّ كلا الدين والسياسة عبارة عن علاقة وجودية بين عالمين متقابلين، وأنّ هذه العلاقة الوجودية تتّخذ في الواحد منهما عكس الاتجاه الثاني، الذي تتخذه في الآخر، فتكون في الدين عبارة عن تنزيل يجعل العالم الغيبي مشاهداً في العالم المرئي، أو قلْ عبارة عن "تشهيد"، وتكون في السياسة عبارة عن تنزيه يجعل العالم المرئي متوارياً في العالم الغيبي، أو قلْ: عبارة عن "تغييب"»[1].

ويتحصّل من هذا أنّ فلسفة الدين، عند طه، مؤسّسة على نظر تقويمي نقديّ لنظرية الوجود الإنساني الأحادي المنجلي جلاءً واضحاً في القول العلماني، الذي أفرط في تضييق الوجود الإنساني. والحال أنّ الإنسان يوجد في العالم المرئي، لكنه يوجد في أكثر من عالم غير مرئي؛ أي جعلناه وجوداً منشرحاً انشراحاً لانهاية معلومة له...»[2]. والمتأتّى من ذلك أنّ الدين ليس -كما

(1) المرجع نفسه، ص46-47.

ينفي ولتر ستيس أيّ تصادم بين التصوّف والمنطق، بقوله: «تنبّهنا الكتابات الصوفية، في جميع أنحاء العالم، إلى أنّه توجد علاقة فريدة تماماً بين التصوف والعقل، ولا يمكن لأيّ مزاعم أخرى للفكر، أو التجربة، أن يكون لها بالفعل علاقة مماثلة». راجع الفصل الخامس من كتاب: ستيس، ولتر، التصوف.. والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ص308.

(2) المرجع نفسه، ص182.

يقول طه عبد الرحمن، منتقداً: «ولقد أخطأت بعض النظريات السياسية الحديثة، التي دعتْ إلى تجريد الأفراد، أو الجماعات، من هذا =

يقول مارسيل غوشيه[1]- نتيجة تطوّر اجتماعي، ومرحلة سحرية؛ بل الدين، من منظور فلسفة الدين، هو الفاعل المرئي والمعنوي، الذي يخرج الفرد، بالعمل التزكوي الروحي، من التسييد الطاغوتي إلى تحقّق التعبد لله، والتشهيد[2].

وهكذا، تمكّن طه عبد الرحمن من الدعوة إلى «الائتمانية وتوسيع الوجود الإنساني بديلاً لمآزق الديانية[3]»، بمعنى «التداخل

= المكنون الوجداني الأصيل، الذي قد يختلف من فرد إلى فرد، أو من جماعة إلى جماعة». ص134.

«إن الدور الذي يمكن أن ينهض به الإزعاج في الدولة الحديثة هو أن يُخرجها من جمودها على التدبير، الذي يحيط بكلية المجتمع، مؤدياً إلى مزيد من الظلم، تغيبياً وتعبيداً...». المرجع نفسه، ص341.

(1) المرجع نفسه، ص187.

(2) المرجع نفسه، ص315.

«لمّا كان التسييد في الدولة الحديثة تسيُّداً محكماً يهيمن على جزئيات المجتمع، ويأسر قدرات العطاء فيه، صار دور الإزعاج الروحي أن يتولّى تحرير المجتمع من الدولة لصالحهما معاً؛ إذ إنّ تحرّر المجتمع يجدّد روحانية أفراده، ويفجر طاقات الإبداع فيه، وإن الدولة تستفيد من هذا التجدّد الروحي في الخروج من الجمود على تدبير بعينه قد يكون تدبيراً طاغوتياً، ضامنةً بقاءها بفضل تغييرها المستمر لمنهجية التدبير...». ص315.

(3) «... ولمّا كان الأصل في السياسة هو «التسييد الخَلْق»، وكانت غاية الديانيين هي تدارك ما فات العلمانيين -وهو «إقامة التدبير التعبدي»- ولو أنّهم لا يأخذون بالعمل التزكوي، فإنّ تحقيقهم لهذه الغاية اختلف باختلاف فئاتهم..». راجع التفصيل في الفصل التاسع من كتاب: روح الدين، مرجع سابق، ص447.

بين الدين والسياسة»، وبمعنى «المماثلة بين الدين والسياسة». وقد يزداد الطين بلة متى علمنا أنّ دعوى الديانيين لا تستحضر، في عملها التعبدي (التدبير النفسي)، العمل التزكوي، الذي هو التدبير الروحي ذو النزعة الائتمانية من التقهقر إلى التدبير التسيُّدي. ويتحقّق من ذلك، «طلب التدبير التعبدي الروحي بالعكوف على العمل التزكوي»[1].

وهكذا، صارت الدعوة الائتمانية للوجود الإنساني، وهي الدعوة التي خرجت على أنقاض الديانية والعلمانية، تتأسّس على الاختيار الأول والأمانة[2]؛ فالأصل في الدين هو الاختيار[3]. فانظر كيف عرف ابن مسكويه الدين: «وضع إلهيّ يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى»، وتعريف التهانوي: «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل».

---

(1) المرجع نفسه، ص448.
«حتى يتّسع نطاق الوجود الإنساني، علماً بأنّ الإنسان بين خيارين تعبديين: إمّا أن يتعبّد الله، فيتسع وجوده، وإما أن يتعبد غيره فيضيق وجوده، وهو، أيضاً، بين خيارين تدبيريين: إمّا أن يتخذ تدبيراً دينياً متعبّداً للحق، وإمّا أن يتّخذ تدبيراً سياسياً، متسيداً على الخلق». ص448.

(2) «الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها، فإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي، سميناها «تعبداً»، وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي «تدبيراً»، فكل هذه الأسماء، إذاً، تُعَدُّ -بحسب هذه الدعوى الثالثة- ألفاظاً مترادفة». المرجع نفسه، ص449.

(3) يربط طه عبد الرحمن الاختيار بالخيرية والمسؤولية. راجع التفاصيل: ص451 وما بعدها.

من ذلك نلمس أنّ الإنسان لا يحقّق العمل التزكوي إلا بشرط تحصيل واستيفاء شرطين هما: الاختيار والمسؤولية؛ إذ بهما استطاعت الدعوى الائتمانية تجاوز الدعوى العلمانية، والدعوى الديانية.

يقول طه عبد الرحمن، في هذا المعرض: «وأمّا الائتمانية، فتبني وحدة التدبير التعبدي على مبدأ الاختيار؛ إذ تعتبر أنّ القانون الإلهي يكون محلّ اختيار الإنسان، كما يكون القانون الإنساني محلّ اختيار سواء بسواء»[1]؛ حتى صار «مبدأ الاختيار مقدّماً على مبدأ الوضع، لزم أن يكون الوجود، الذي ينضبط بمبدأ الاختيار، أفسح من الوجود الذي ينضبط بمبدأ الوضع»[2].

ومن قبل ومن بعد، نقول: إنّ تأملات طه عبد الرحمن في الدين، وعلاقاته بالسياسة، والعلم، والعقل، والاختيار، والمسؤولية، والخيرية، والعمل التزكوي، والتآخي الكلي... إنما فتح الطريق بالفعل للحديث عن معالم ومرتكزات فلسفة الدين الأصلية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر. فانظر كيف أنّ الدعوى الائتمانية تسعى إلى توسيع الوجود الإنساني عن طريق إيداع رعاية، واتصال روحي بين المودِع والمودَع؛ بل الأكثر من

(1) المرجع نفسه، ص455.

(2) المرجع نفسه، ص456.

راجع تفاصيل تحليل طه لمبدأ الوضع، وهي من ستة وجوه، ص456-458.

ذلك إنشاء الائتمان على التخلق الخارجي والداخلي، والتكليف الوجودي على التكليف الشهودي. كلّ ذلك من شأنه أن يحقّق التحرّر الروحي إلى منزلة أعلى، من حيث إنّه «يرتقي بتزكيته إلى رتبة أعلى ينسى فيها لا تدبيره فحسب؛ بل ينسى ذاته أيضاً»[1]. وبذلك، تتحقّق للائتماني أخلاقه البرانية، وتفكره في آيات التدبير الإلهي، والأمر الثالث شهود الله في مُلكه[2]. فانظر وتأمل!

لا أحسب أبا يعرب المرزوقي المفكّر التونسي إلا مفكراً في مبحث فلسفة الدين. كيف لا، والرجل يكاد لا يتحدّث عن فكرة، أو مقولة، أو نموذج... إلا كانت رؤيته مستندة إلى النظر في الفكر الديني، والفكر الفلسفي، عن طريق اعتبار الفطرة المحرّك الأساس للأمم، والشعوب، والحضارات. و«كل ما تختلف فيه المجتمعات البشرية يتعلّق بأدوات تحقيق المتعاليات المشتركة،

---

(1) المرجع نفسه، ص489.
«لا يقدر الائتماني المدبِر على نسيان ذاته، إلا إذا أمكنه الاستغراق بكليته في شهود الله في كلّ ما خلق ورزق، مصروفة همّته إلى ما يجب عليه تدبيره الإلهي من حقوق قرّرها، وفصلها في كتابه المنزل». المرجع نفسه، ص489.

(2) المرجع نفسه، ص490.
«ولمّا قام هذا المبدأ على الإبداع الإلهي، والاتصال الروحي، استطاع أن يوسع بما لا يوسعها مبدأ النسبة الديانية، فإذا كان المبدأ العلماني، بسبب إنكاره للإبداع الأول، يحجب العالم الغيبي عن روح الإنسان؛ بل يمحو آثاره من ذاكرته، فإنّ المبدأ الائتماني، على العكس من ذلك، يرفع هذا الحجاب عن روحه، ويحيي ذاكرته، جاعلاً عالمه المرئي، موصولاً بعالمه الغيبي...». ص491.

وليست الغايات المشتركة المتعالية على تعييناتها التاريخية، خلال السعي في تحقيقها المتدرّج»[1].

وبهذا الاعتبار، كانت فلسفة الدين، عند أبي يعرب، تتطلّع إلى مراجعات قوية وجذرية لجميع التصوّرات الموروثة لدينا من قبل الأفلاطونية المحدثة والحنفية المحدثة؛ بل قلْ: كان نظره ثاقباً، حينما تمكّن، أيّما تمكّن، من الوقوع على خلفية التأويلات الرائجة -التي تتطلّب منّا «المتردمات النكوسية»- من إعادة النظر في علاقة العقلي بالنقلي. «فالمضمون النقلي للعلوم النقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل عقلي، والمضمون العقلي للعلوم العقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل نقلي. وإذاً، فقد حدث أمران متقابلان في التحوّلات الإبستمولوجية للعلوم النقلية والعقلية»[2]. كلّ ذلك

---

(1) المرزوقي، أبو يعرب، كتاب فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006م، ص5.

(2) المرزوقي، أبو يعرب، كتاب تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م، ص68.

«إنّ شروط الصدام بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني، أصبحت، الآن، متوافرة، وهي كالآتي:

1- شكلياً: التشكّل العقلي للمضمونات النقلية سيصطدم بالموقف النقلي من شكل العلوم العقلية: هل لا علم إلا بالشكل الفلسفي، الذي أصبح شبه مقدس (أي الشكل الأفلاطوني)؟ فأصبحت الرياضيات والمنطق محلّ سؤال، وذلك هو جوهر المسألة النظرية.

2- مضمونياً: التشكل النقلي للمضمونات العقلية سيصطدم بالموقف =

أسفر عن حقيقة أنّ النقلي مضموناً صار عقلياً شكلاً، والعقلي مضموناً صار نقلياً شكلاً!

ومن المفيد القولُ: إنّ فلسفة الدين، عند أبي يعرب المرزوقي، لا تنفكّ عن التفكير في معوقات الفكر الإسلامي العربي قديماً وحديثاً، ولا تنفصل، أيضاً، عن رسم معالم التفلسف الديني في علاقة النظر بالعمل؛ إذ صارت فلسفة الدين هي التي تعمل على تحديد «المصائر التاريخية للأمم (...) بمقتضى مستويات الفعل الإنساني القابل للتحديد في ضوء ضروب القيم: الذوقية (المستوى الجمالي) والرزقية (المستوى المالي)، والنظرية (مستوى السؤال)، والعملية (المستوى الجلالي)، والوجودية (مستوى التعالي)»[1].

ويترتّب على ذلك الفرق بين علم الكلام وفلسفة الدين. أوّلهما يستند إلى طبيعة مصدر المعرفة، والثاني إلى طبيعة المنهج المستعمل فيها، وكلا المنطقين ينتهي إلى ما يفيد انفصال فلسفة الدين عن علم الكلام...؛ إذ ينطلق المتكلم من عقيدة بعينها،

= النقلي من مضمون العلوم النقلية: هل لا عمل إلا بالشكل الديني، الذي هو مقدس (أي الشكل الحنفي المحدث)؟ فأصبحت السياسيات والتاريخ محل سؤال، وذلك هو جوهر المسألة العملية». المرجع نفسه، ص69.

«... إنّ التساؤل عن طبيعة العقلي، وهو التساؤل، الذي حدّ خصائص الكلام والفلسفة، وطبيعة المنزلة، التي يشغلها الكلي النظري والكلي العملي عندهما». المرجع نفسه، ص71.

(1) المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، (م.س)، ص5.

وينطلق الثاني من تحرّر مزعوم من العقائد[1]. ومن ثمّة، لا تكون فلسفة الدين للمدافعة والنزوع للإلهيات؛ بل لأنّها تبحث في الأديان كلّها، وهو تقاطعها مع الميتافيزيقا[2]؛ بل إنّ فلسفة الدين غير الدين الفلسفي، حيث ينظر الفيلسوف إلى الظاهرة الدينية من

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، حوار مع د. أبي يعرب المرزوقي، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد 49-50، شتاء-ربيع 1432هـ/ 2012م، ص55.
يقول مصطفى مليكان: «فلسفة الدين، بمعناها المعاصر، تختلف عن الدفاع العقلاني عن الدين، أو، على حدّ تعبير المسلمين، «علم الكلام»، الذي يعني الدفاع الاستدلالي والفلسفي عن المعتقدات الدينية؛ لأن الهدف النهائي من الدفاع ليس سوى تبرير وإثبات حقانية دين ما، أو مذهب خاص، بينما فلسفة الدين، كأحد فروع الفلسفة، هي الحركة العقلية والتفكيرية الحرة في نطاق الدين والمذهب». راجع: فلسفة الدين المجال والحدود، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المرجع المذكور أعلاه، ص5.
يقول، أيضاً، محمد لغنهاوزن: «إنّ أهمية فلسفة الدين (...) نشأت عن الحقيقة القائلة إنّ الإنسان متدين بالفطرة، وقد منح عقلاً في الوقت ذاته، وهذا التركيب ينتهي بالتأكيد إلى فلسفة الدين». ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص43.

(2) يقول أبو يعرب: «ذلك أنّ فلسفة الدين تبحث الأديان كلها، بما فيها الأديان الفلسفية، التي تكون، عادة، من مباحث ذروة الميتافيزيقا؛ لذلك اصطلح عليها فلاسفتنا باسم الإلهيات. ولعلنا نجد مقالة اللام من ميتافيزيقا أرسطو، أو في المقالة العاشرة من كتاب أفلاطون في الشرائع نموذجين تعامل معهما فكرنا في تجربة التفلسف الأولى من تاريخ فكرنا الفلسفي والديني». المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، (م.س)، ص44.

منظور تطوّري نشوئي عند الجنس البشري، أو «كما يمكن أن تمثل لذلك بفلسفة الميثولوجيا والدين عند شلينج، أو فلسفة تطور الفكر الديني عند هيغل، أو بالردود عليها بما يشبه أديان الطبعانية، أو التاريخانية، أو بمحاولات تأسيس ما يشبه الوجودية الإيمانية، أو الإلحادية. فلكلّ فيلسوف دين فلسفي صراحةً، أو ضمناً»[1].

والحقُّ أنّ فلسفة الدين تجافي أمر الفلسفة الدينية؛ إذ إنّ لكلّ دين فلسفة دينية، «فنقول فلسفة الإسلام الدينية، أو فلسفة المسيحية الدينية... إلخ، قاصدين، بذلك، منظور الدين المعنى، كما يتعيّن في منظومة المقومات، التي يتألف منها نسق عقائدي، والتي بها يختلف دين عن دين»[2]، دون نفي وجود مقومات مشتركة بين الأديان في الجانب العملي والنظري.

ولْننعطف، ونَقُلْ: إنّ مسار تفكير أبي يعرب المرزوقي، في مبحث فلسفة الدين[3]، لم يكن إلا عن طريق رصد -كما قلنا

(1) المرجع نفسه، ص61-62.
يرى أبو يعرب المرزوقي أن محاولات كانط، في كتاب الدين في حدود بساطة العقل، من المحاولات، أو «بداية المرور من اللاهوت العقلي والدين الفلسفي إلى فلسفة الدين بمعنى المصطلح. فهو (...) يؤسس لفلسفة الدين تفسيراً لِعلل ظهور الظاهرة الدينية، وهو في كتب النقد الثلاثة، ولاسيما في آخرها، يؤسس للعلاقة الوطيدة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، التي تعتبر الدين غايتها وصلاً للأمرين بفلسفة الجمال، وفلسفة الجلال في نقد ملكة الحكم». راجع الهامش 13، ص63.

(2) المرجع نفسه، ص63-64.

(3) يسوق الباحث المغربي محمد الشيخ، في معرض مقاله: وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مجموعةً =

آنفاً- عوائق، أو أزمة الحضارة الإسلامية من جهة أولى. وسبل ومسالك الانفراج، أو استئناف القول الفلسفي والديني الإبداعي. وهما أمران، أو قلْ: مساران لا ينفصلان في كتابات ومؤلفات هذا المفكر التونسي.

لئن تأملنا مقومات فلسفة الدين[1] لوجدناها تقوم على أمرين هما: الفكر الديني والفكر الفلسفي؛ فالفكر الديني هو حصيلة الرسالات الداعمة للفطرة الإنسانية وصلتها بالمطلق، حيث «يلتقي الدين الطبيعي بالنور الطبيعي»[2]. أما الفكر الفلسفي، فمداره

= من التساؤلات والإشكالات من قبيل ما نجده في مجلة «المنار» لرشيد رضا، التي اتخذت لنفسها عنوان: «مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران»، من دون كتابة قول في فلسفة الدين، ومعانيها، ودلالتها. الأمر الذي ينمّ عن عدم الاطلاع على كتابات شلايرماخر، وكانط، وشلينج. زد على ذلك، معاندة د.محمد الشيخ لمكتوبات عربية مظنون بها أنّها تخوض في فلسفة الدين. وقد ميّز الباحث بين صنفين من هذه المكتوبات؛ صنف أكثري؛ أي ما يكتب، ويذاع من مقالات ودراسات موسومة بسمة التعريف والتقريب؛ والصنف الثاني هو صنف أقلي سمته التأصيل. راجع التفاصيل ضمن كتاب جماعي: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 165، راجع مقال: وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ص181-198.

(1) من البيّن أنّ أبا يعرب المرزوقي لا يتحدّث عن فلسفة الدين؛ لأنه لا وجود لحياة دينية حقيقية عند المسلمين!

(2) المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص66-67. =

حصيلة جميع الفلسفات، التي تعود إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق، حيث «يلتقي النور الطبيعي بالدين الطبيعي»[1]. وهذا يعني أنّ ما يؤثّر في أحدهما يؤثر في الآخر. بدعوى أنّ «كل فكر فلسفي هو فكر ديني متنكر، وكلُّ فكر ديني فكر فلسفي متنكر (...) لذلك كل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كلّ تفلسف في الأديان[2].

ومن البيّن أنَّ تساوق الفكر الديني مع الفكر الفلسفي لا ريبَ فيه بشهادة التجربة العربية الإسلامية. فانظر كيف أنّ ابن خلدون قد تحدّث عن مراحل علم الكلام الإسلامي، «فعيّن مراحله، التي هي عينها مراحل تطوّر الفلسفة في حضارتنا بحقبتيها المتقدّمة على عصر الانحطاط والموالية»[3]. وينتج عن هذا أنّه

= يحدد أبو يعرب الفكر الإسلامي بقوله: «هو مضمون الموسوعة الكلامية، والموسوعة الفلسفية، والموسوعة الصوفية، والموسوعة الفقهية، غايات، وأدوات، وأساليبهما بين بداية التدريس النظامي والتدوين العلميين في الحضارة الإسلامية، وبداية النهضة...». المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص10.

(1) المرجع نفسه، ص66-67. راجع، أيضاً، توضيحات أبي يعرب المرزوقي، الهامش 19، ص67.

(2) المرجع نفسه، ص71.

(3) الرفاعي، عبد الجبار، حوار مع د.أبي يعرب المرزوقي، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد 49-50، شتاء-ربيع 1432هـ/ 2012م، ص76-77.

لولا هذا التطابق بين الفكرين الديني والفلسفي، واندماجهما، لعسر فهم القول الفلسفي، معزولاً عن القول الديني.

يقول أبو يعرب، في هذا المعرض: «والحصيلة الحاسمة، في هذا المستوى، أنّ مدخل الفكر الفلسفي إلى موضوعاته أصبح حبيس مدخل الفكر الديني إليها. لم يعد الفكر الفلسفي يبني نظرياته الشاملة على تحليلاته للطبيعة وما بعدها؛ بل بات يبنيها على تأويلات التاريخ، وما بعده»[1].

لقد انطلق المفكر التونسي أبو يعرب من مصادرة مبرّرة مفادها: «لا توجد فلسفة دين عندنا؛ لأنّه ليست لدى المسلمين، اليوم، حياة دينية حقيقية»[2]. وهو منطلق رصده لعوائق نهضة العرب والمسلمين. تلكم النهضة، التي لا يرى تحققها في الفكر الإسلامي العربي إلا عن طريق «تأسيس جديد لفلسفة النظر

(1) المرجع نفسه، ص74-75.

(2) المرجع نفسه، ص843.

يتصور محمد الشيخ أنّ جهد شفيق الجرادي في كتابه مقاربات منهجية في فلسفة الدين (2004م)، ومشروع أبي يعرب المرزوقي، في كتاب فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي (2006م)، لا يخرجان عن «طور موجات أسلمة مباحث العلوم الإنسانية»، ما يجعل الأمر اشتكالاً من حيثُ إنّ المفارقة تحول «الإعلان عن تأسيس فلسفة الدين» إلى الوقوع في مطب «الدعوة إلى الدين»!! راجع: مقال وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ضمن كتاب جماعي: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات: رقم 165، ص191-192.

والعقيدة (ابن تيمية خاصة)، وفلسفة العمل والشريعة (ابن خلدون خاصة)»[1].

وقد عدّهما المجسّدين لحركة استئناف حركة الإبداع الفكري والعملي في الحضارة الإسلامية. ومن ثمة، فقد نصب أبو يعرب براهين وأدلة لترسيخ وإثبات هذه الدعوى.

لقد تصوّر د. المرزوقي أنّ أزمة الحضارة الإسلامية ترتدّ إلى مداخل[2] تُعَدُّ معالم رسم لفلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي العربي:

1-العقيدة والفلسفة النظرية، التي تحدّد نظرية العلم والوجود.

2-الشريعة والفلسفة العملية، التي تحدد نظرية العمل والقيمة.

3-أثر العقيدة والفلسفة النظرية في الشريعة والفلسفة العملية (صورة العمران ومادة العمران).

4-أثر الشريعة والفلسفة العملية في العقيدة والفلسفة النظرية.

5-نظرية العمران أو نظرية القيم (قيم الذوق، والرزق، والنظر، والعمل، والوجود).

---

(1) المرزوقي، أبو يعرب، كتاب فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص187.
«وبهذه العلة، اعتبرناهما مؤسسي حركة الاستئناف التاريخي ببعديه الرمزي (الإبداع الفكري عامة)، والفعلي (باقي الإبداع الحضاري أو موضوع الإبداع الفكري) في الحضارة العربية الإسلامية». ص197-198.

(2) المرجع نفسه، ص6-7.

يتحصل من هذا أنّ نظرية العمران، أو نظرية القيم، هي مدار التفاعل الإنساني «سلماً، أو حرباً، بالطرائق الأربع السابقة، التي هي مستويات قيامها الفعلي الوجهي (...) وبالطريقة الخامسة، التي هي عين قيامها الكلي في الوجود المؤطر..»[1]. كلّ ذلك على أساس أنّ أصل المدخل الفلسفي هو الانتهاء إلى المعرفة الخلقية[2]، وأصل المدخل الديني هو الانتهاء إلى المعرفة الطبيعية[3].

لا يتردّد أبو يعرب المرزوقي في تحديد مآزق وآفات المدخلين الفلسفي والديني؛ إذ أصبح مسعى الفلسفة الشكلية الحاصلة هو «التأسيس المعرفي والمنهجي لسلطان الأدوات المحدود في الغايات الكلية، ببعديه الوضعي النظري (فلم يبق من

---

(1) المرجع نفسه، ص6-7.
الطريقة الخامسة تسعى إلى التحقيق الكلي «بمحلها المثالي (الجغرافيا، وأثر العوامل الطبيعية)، والزماني (التاريخ وأثر العوامل الثقافية) والسلمي (توزيع الأعمال في العمران والترتيب بين القائمين بها)، والدوري (تكامل الأعمال في العمران، واستعمال بعضها بعضاً في مستوى التحولات المادية الحاصلة، وفي مستوى رموز قيمها التبادلية بين الناس) الخاص (في أمة معينة)، والعام (في العالم كله)». ص6-7.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، حوار مع د.أبي يعرب المرزوقي، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد 49-50، شتاء-ربيع، 1432هـ/ 2012م، ص73.

(3) المرجع نفسه، ص73.

العلم إلا دور الخادم المطيع للرغبات الدنيوية أو التكنولوجية)، والوضعي العملي (ولم يبق من العمل إلا الخادم المطيع للنزوات الدنيوية، أو الإيديولوجيات)»[1]. وأمّا آفة المدخل الديني، «فآلت إلى الدين المضموني الخالص بقصد التأسيس العقدي والسلوكي لسلطان الغايات المحدودة على الأدوات الكلية لسلطانها ببعديه العقدي النظري (فلم يبق من العقيدة إلا بنود التعليم الكلامي المذهبي خادم الدنيا، أو سلطان المذهب الكلامي)، والشرعي العملي (فلم يبقَ من الشريعة إلا بنود التعليم الفقهي المذهبي خادم الدنيا، أو سلطان المذهب الفقهي)»[2].

لذا، فتحقيق قيم الدين وفهم الحياة، يستلزم تحقق أمرين هما: التحرّر من الوسطاء بين المؤمن وربه، والثاني اعتماد التأمّل العقلي بعد هذا التحرّر. وهذا لا يتحقق، بدوره، من دون القيام بالمتردمات النكوسية. يقول د. أبو يعرب، في هذا المعرض: «إنّ جوهر الكنس هو التحرّر من الكفر بالطاغوت، تمهيداً للإيمان بالله الصادق، أعني مصدر كلّ حياة مبدعة (...) وعلمية الكنس تشترط تبيّن الرشد من الغي، ومن ثمّ فهي صحوة روحية بالأساس من دونها يمتنع الإبداع الحضاري»[3].

(1) المرجع نفسه، ص73.
(2) المرجع نفسه، ص73.
(3) المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص9.

كنس الميت الذي يعيش عليه الإحيائيون، مستمدين إياه من متردم =

ويترتب على هذا أنّ تحقّق استئناف الإبداع، أو التفكير في فلسفة الدين، من رؤية حضارية إسلامية عربية، إنما يقتضي استذكار مأزق الفكر الفلسفي الإسلامي من جهتين:

1-الطريقة التاريخية المتعلقة بتاريخ الفكر، الذي يخلّف لنا أمرين، أو قلْ: تأثيرين؛ يتمثل الأول في البعد العملي من حياة العمران، أعني الأخلاق والسياسة، والثاني نظري يتعلق بالبعد النظري من حياة العمران، أعني، خاصةً، أساليب التفكير والعلوم»[1].

2-الطريقة الفلسفية، أو فلسفة الفكر، التي تتطلّع إلى رصد حياة الحضارة الإسلامية، من خلال استعراض قضايا التصوّف، والفقه، والكلام، والفلسفة؛ بل تأويل «معاني الماضي في ضوء تحديات الحاضر، ويحدد مشروعات المستقبل في المجالات، التي تعتبرها الطريقة السابقة وسطاً مؤثراً، وكأنّه ذو قيام مستقل عن كونه حصيلة هذا الوعي الحي بالذات في حضارة ذاتية التكوين»[2].

= الحضارة العربية الإسلامية، حتى صار الهيئة الخارجية جوهر الدين. وكنس ما هو أكثر موتاً منه من الحضارة العربية، حيث لا تميز عندهم بين الحداثة وفعل الحداثة. راجع التفاصيل: ص8-9.

(1) المرجع نفسه، ص9-10.

(2) المرجع نفسه، ص9-10.
«لذلك، نحن نرى أنّ ما تصوّره هيجل نجاحاً في عملية الإصلاح المسيحي ليس إلا إطلاقاً للتحريف والطاغوت، اللذين هما وجها العولمة الحالية. وما يعتبره فضلاً في عملية الإصلاح الإسلامي هو =

بعد كلّ هذه الأسباب المتقدمة، نقول: إنّ أزمة الحضارة الإسلامية، وأزمة الفكر الديني، ليست أزمة راهنة، بقدر ما هي ترتدّ إلى «الانحطاط العام الذي أصاب الحضارة الإسلامية، ليس في العلوم وحدها؛ بل في الأعمال والوجود الإسلاميين»[1]. ومن ثمّة، طريق مشروع فلسفة الدين، عند أبي يعرب المرزوقي، كان محكوماً بالأسئلة الخمسة، التي تُعَدُّ بمثابة إعادة النظر في مباحث الفقه، والأصول، والكلام، والتصوف. فهو الطريق نحو الاستدلال على قضايا الفكر الديني والفلسفي؛ بل قل: فكّ الصدام بين تعقيل النقلي وتنقيل العقلي!! وتلك الأسئلة هي كالآتي:

1- ما الذي جعل علم أصول الفقه ينحصر في المسألة المنهجية

= الذي يستأنف التاريخ الكوني ليحرّره فعلاً، وليس قولاً فحسب، من التحريف والطاغوت. وذلك ما يمكن أن يسمّى كلاماً جديداً بحقّ، على الرغم من كونه عين الكلام القرآني». الرفاعي، عبد الجبار، حوار مع د. أبي يعرب المرزوقي، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد 49-50، شتاء-ربيع 1432هـ/ 2012م، ص83.

(1) المرزوقي، أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص118.
من بين شروط إمكان فلسفة الدين معاودتها النظر في المحاولة الفكرية والفلسفية، القولية والعملية في حضارتنا. يقول أبو يعرب عن محاولة الغزالي: «فمشروع إحياء العلوم، الذي حاول الغزالي، حقيقةً، يمكن أن يُعَدّ غاية مراحل الصياغة الصريحة للمسألة، على الرغم من أنّ الحل اقتصر عنده على فهم ضيّق للعلوم من منظور أضيق هو منظور الإحياء بجذوة العاطفة الصوفية. ومع ذلك، مشروع الغزالي يتضمّن بعدي كلّ عملية إصلاح جادة». المرجع نفسه، ص120. راجع التفاصيل، ص121.

المتعلقة بكيفية استخراج الحكم من النص، بدل البحث في أصول الحق، وشروط تحقيقه المعيارية...؟[1].

2-ما الذي جعل علم أصول الدين ينحصر في إيديولوجيا تؤسس للموقف الدفاعي، بتمجيد نحلة، أو ملة، ومحاربة ما عداهما ضدّ الحقيقة، بدل البحث في الحقيقة، وشروط علمها في العمران البشري؟»[2]، بل لمّا صار هذا العلم فحسب في مدار الجدل السياسي، والتنظير للحكم والسلطة.

3-ما الذي جعل عمل التصوّف يفقد معناه فقهاً للباطن الإنساني، والوجودي، ليتحول إلى باطنية، فينقلب حزباً مؤسساً لسلطان الخرافة...؟»[3].

4-ما الذي جعل الحكمة تفقد، أيضاً، دورها فقهاً للوجود الطبيعي والوجودي للتحوّل إلى حزب مؤسّس لإيديولوجيا القوة والطغيان؟[4].

5-كيف تحوّلت الأمة العربية والمسلمة إلى أمة الجهل، عبر التحريف المعنوي، والتحريف المادي؟[5].

وعلى الجملة، نقول: إنّ سعي المفكر التونسي أبي يعرب لتأسيس فلسفة الدين منهجياً وفكرياً، إنما هو سعي قلّ نظيره في

(1) المرجع نفسه، ص122.
(2) المرجع نفسه، ص123.
(3) المرجع نفسه، ص123.
(4) المرجع نفسه، ص123.
(5) المرجع نفسه، ص123.

العالم العربي والإسلامي. والشاهد على ذلك ما قلناه أعلاه، فضلاً عن أنّ الرجل ما حصر أمر مبحث فلسفة الدين في المجرّدات، أو المقولات العامة، والنماذج المجملة، بقدر ما راهن على نظرية العمران البشري، باعتبارها تعبّر عن النظري والعملي في برادايم ابن تيمية، وابن خلدون بصورة متكاملة؛ لذا نختم بقوله في **(تجليات الفلسفة العربية)** (2001م): «وما لم نفهم محاولة ابن تيمية وابن خلدون هذا الفهم، يبقى الفكر العربي، منذ النهضة، فكراً عديم العمق الفلسفي، وحبيس الحاجات لخدمة اليومي من متطلبات الانفعال الدائم؛ إذ لا وجود لأمة فاعلة، وهي عديمة السّند «الفلسفي-الديني» العميق...»[1].

فأمام هذه الإشكالات التاريخية، والمنهجية، والنظرية، أليس الاختلاف هو الطريق الأساس والرئيس لبناء فلسفة الدين من منظور إنساني كوني؟

إنّ هذا التساؤل يدفعنا إلى استحضار الإشكال، الذي افتتح به علي أومليل مقاله **(الإسلاميون والعقائد الأخرى: إطار المشروعية)**[2]، وهو كالآتي: «كيف نظر الإسلاميون إلى الآراء والعقائد المخالفة، وكيف رسموا حدود الاختلاف؟»[3].

---

(1) المرزوقي، أبو يعرب، تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، (م.س)، ص530.

(2) أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط1، 1991م.

(3) المرجع نفسه، ص12.

وبهذا، إنّ النظر في الاختلاف الديني في الحضارة الإسلامية العربية القديمة، وعلاقته بأهل الذمّة، أعني ما «يشترطه الفقهاء، وبين ما يحصل فعلاً في التاريخ»[1]؛ بل الأكثر من ذلك، مجادلة أهل الكلام لعقائدهم، ونحلهم، وملّتهم بغية تقويض حججهم في مسائل النفس، والله، والعالم، والنبوة... إلخ. بيد أنّ الأمر المثير للانتباه هو «أننا لا نجد معرفة عند الكتاب الإسلاميين القدماء مدقّقة بمحتوى هذه الأديان القديمة، التي عرضوا لها بالتعريف، أو بالنقص، ولا بتاريخها، أو بتعاقبها الزمني، وبتداخلاتها. ليس بالمقارنة مع ما يعرفه عنها، اليوم، الاختصاصيون في تاريخ الأديان، أو في علم الأديان المقارن، فحسب، وإنما، أيضاً، بالمقارنة بما كان يعرفه الكتاب المسيحيون القدماء»[2].

والحقّ أنّ أهل الكلام قد جادلوا الغنوصية في مبادئها وتصوّراتها[3]. يقول علي أومليل: «لماذا لم يكتفِ المعتزلة بالموقف الديني من عقيدةٍ كالمانوية، فيحكمون عليها بالشرك، ويُغنيهم ذلك عن الخوض في مناقشة آرائها؟»[4]؛ بل قلْ: ألم

(1) المرجع نفسه، ص13.
(2) المرجع نفسه، ص18.
(3) المرجع نفسه، راجع الصفحات الآتية: 19-20-21-23.
(4) المرجع نفسه، ص25.
«أما وأنّ الكتاب الإسلاميين انشغلوا بإيراد مقالاتهم، وألّف المعتزلة، على الخصوص، في الردّ عليهم، فذلك يعني أنّ أصحاب هذه «الإيديولوجيا» المانوية كان لهم شأن يذكر». ص25.
«إنّ هذا الجدل بين المعتزلة والمانوية، على الرغم من «ضجته»، =

يكن من العجب عزم البيروني على التأريخ لعوائد العقائد والملل المخالفة للدين الإسلامي، بقصد «تقريبها للقراء في البيئة الإسلامية»!؟[1].

وهكذا، فإنّ الاختلاف، الذي ساد في الحضارة الإسلامية، هو التميز والاختلاف الديني... «قبل أن يعبّر عنهما بشعارات أخرى، كالقومية، أو نمط النظام الاجتماعي، أو الخصوصية الثقافية... وحين تكون هناك أديان ذات إحالات مشتركة، فإنّ الجدل يكون ممكناً بين أصحابها، وقد يحتدّ هذا الجدل باحتداد الاتصال بين أطراف الاختلاف. أمّا حين يتعلّق الأمر بعائد بعيدة من بلد بعيد، فقد يكون الدافع إلى نقله أخبارها هو الولع والغرابة...»[2].

= باعتبار الكتب الكثيرة، التي أُلّفت في «المناقضة»، و«الرد» كان جدلاً؛ أي بين نخبة عالمة. وهو بقضاياه، ولغته، وتقنياته، كان بعيداً عن متناول الأغلبية من عامة الناس». ص28-29.

(1) راجع تفاصيل «مشروع البيروني» في كتاب: في شرعية الاختلاف، مرجع سابق، ص29-42.

(2) المرجع نفسه، ص42. في معنى الاختلاف، يقول د.علي أومليل: «كون النصوص المقدّسة تحملها لغة -وهذا، في حدّ ذاته، سبب لاختلاف التلقي والتأويل- وكون النصوص المقدسة، التي هي ثابتة لا تتغير، تحاول أن تحكم واقعاً متغيراً (...) الاختلاف، إذاً، كان طبيعياً؛ بل كان ضرورياً أن يقع حسب ابن خلدون؛ لأنّ النص مهما عُدَّ مقدّساً، فقد حملته لغة؛ أي قابل لتعدّد المعنى». ص47.
«صورة «الآخر المختلف»، من منظار قدمائنا، يمكن استخراجها من كتب (الملل والنحل) و(المقالات)، وكذلك من روايات الرحالة، ومن =

بعد كلّ هذه الاعتبارات المتقدمة، خلص د. علي أومليل إلى نقطة في غاية الأهمية، تتجلى في أنّ التاريخ؛ تاريخ الفكر الإسلامي العربي، لم يحصّل الجدل بين التصوّر العقائدي، والتصوّر التاريخي. فالاختلاف كان دائماً مرفوضاً إيديولوجياً، ولو أنّ الواقع يؤكّده، ويثبته! وهذا الأمر يرجع إلى أنّه حين قام «مؤلّفونا القدماء بوضع «تاريخ» للعقائد (مثلاً مؤلّفات البغدادي، والأشعري، والشهرستاني، وابن حزم)، فكأنّ مؤلفاتهم لم تكن سوى مناسبة لتبيان الحقّ في مواجهة الضلال، والعقيدة الحقّة في مواجهة الفرق والمذاهب الضالة. ليس هناك في مؤلّفاتهم منظور تاريخي للمذاهب والعقائد بمعناه الحقيقي، فالتاريخ، عندهم، لا يدخل في تكوينها، كما أنّه لا يدخل في تكوين الحقيقة، وفي تعديلها»[1]. فهل يعني هذا الكلام أنّ مشروعي طه عبد الرحمن، وأبي يعرب المرزوقي، يحومان حول شروط إمكان «فلسفة الدين»، التي مازالت في حاجة إلى معرفة تاريخية ونقدية بالمنظور العقائدي للحقيقة والحق؟!

ثانياً: المسألة الدينية من منظور فلسفي:

1- في المدينة والعقل والإنسان:

لا إخال أنّ الفلسفة العربية والإسلامية تحفل بإرهاصات

= كتب الجغرافيين، والمؤرخين... إلا أنّها، في العادة، صورة للآخر من موقع إسلام منتصر». ص64.

(1) المرجع نفسه، ص107.

وتصوّرات هائلة، تسعفنا، إلى حدّ كبير، في التفكير في بعض شرائط «فلسفة الدين»، وإمكانها.

ومن الواضح أنّ الفارابي (874-950م) من الشواهد الكثيرة في ثقافتنا على محاولة التنظير للإنسان، والدين، والمدينة، والعمران البشري، مع الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ابن ميمون... وغيرهم من الذين كانوا يجمعون على قول أبي يعقوب الكندي[1]: «بيّنٌ عندنا، وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا، من غير أهل لساننا، أنّه لم ينل الحقّ، بما يستأهل الحق، أحدٌ من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به

---

(1) «إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبيله وأسهلها على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً. على مجرى عادة اللسان، وسنة الزمان».
يقول الجابري: «لقد وصفهم بأنّهم أهل الغربة عن الحق: «لِدَرانةِ الحسد المتمكّن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسُدُف سُجُوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق، ووضْعِهم ذوي الفضائل الإنسانية، التي قصّروا عن نيلها -وكانوا منها في الأطراف الشاسعة- بموضع الأعداء الجَرِبَة الواترة، ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة، التي نصبوها عن غير استحقاق؛ بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين؛ لأنّ من تَجِرَ بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحقّ أن يتعرّى من الدين من عاند قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها، وسمّاها كفراً»».
نقلاً عن كتاب: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، (م.س)، ص33.

جميعهم؛ بل كلّ واحد منهم، إمّا لم ينل منه شيئاً، وإمّا نال منه شيئاً يسيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جُمِع يسير ما قال كلّ واحد من النائلين الحقّ منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل». وهذا يعني أنّ فلاسفة الإسلام، في المشرق والمغرب، يؤمنون بأنّ الحق لا تتمّ إصابته إلا متى أدخلنا في حسباننا العودة إلى المنقول اليوناني. لذلك تجدهم (الفلاسفة) ينظرون في الدين من منظور فلسفي[1] مؤسّس على العقل، وشرائط البرهان.

وبهذا، لم يكن اختيار فلسفة الفارابي، من بين الفلسفات الإسلامية العربية الأخرى، إلا بعلّةِ أسبقيّتها في تدشين الدرس

---

(1) هناك عدد من الدراسات والمقالات والمؤلفات، التي تتناول الدين من منظور تدبير سياسي، أو إيديولوجي مذهبيّ. يمكن الاطلاع على بعض المقالات، منها:
مقال: الدين والمجتمع والسلطان السياسي في الفكر الإسلامي، منصف عبد الحق، ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف محمد المصباحي (مرجع سابق).
مقال: الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل، صلاح فلفيل الجابري، ضمن كتاب: فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، إشراف علي عبود المحمداوي، منشورات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، طبعة 2012م.
مقال: فرويد والإبداع البشري للظاهرة الدينية، لطفي الحجلاوي، ضمن كتاب: فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، إشراف علي عبود المحمداوي، منشورات الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، طبعة 2012م.

الفلسفي والمنطقي في الإسلام؛ بل الأكثر من ذلك قدرةُ المعلّم الثاني على بناء نظام الملّة، والمدينة، والدين، والفلسفة، على الانسجام، والوئام، والتناغم «في الحياة الاجتماعية والسياسية، كما يسود أجزاء الكون»[1].

من المؤكّد أنّ من إرهاصات النظر في «فلسفة الدين» تقريبها وفحص لمعاني ودلالات العالم الأخروي، ودور العبادة، وتزكية النفس، والتآخي مع الغير، والتعارف، والتعاون في شؤون المعاش والحاجات. كلّ ذلك من أجل السعادة القصوى. يقول الفارابي: «ظهر، بذلك، أنّ السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر، في وقت من الأوقات، لأجل غيرها. فتبيّن من ذلك أنّ السعادة أثر الخيرات، وأعظمها، وأكملها»[2]. بيد أنّ هذه السعادة لا حظّ لها من دون وجود المدينة والإنسان. فالأشياء الإنسانية، التي إذا حصلت في الأمم، وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى؛ أربعة أجناس: «الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل

(1) المرجع نفسه، ص34.

(2) الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سبحان خليفات، عمان، ط1، 1987م، ص179.

«إن غاية المرام من الدين هي عينها غاية المرام من الفلسفة، وهي عينها غاية المرام من السياسة، ألا وهي تحقيق السعادة الإنسانية. وقد عكف الفارابي جاهداً على نزع فتيل النزاع، وسوء الفهم بين الدين والفلسفة والسياسة». حمو، محمد أيت، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، منشورات دار التنوير، ط1، 2011م، ص257.

الخلقية، والصناعات العملية»[1]. وبهذا الاعتبار، لم يكن الفارابي يرى بدّاً من وجود الملّة والدين والشريعة، مدخلاً؛ بل هو المدخل لتحقيق «السعادة القصوى؛ التي هي، في الحقيقة، سعادة. وتكون تلك الملّة فاضلة»[2].

والحقُّ أنّ من شروط النظر في «فلسفة الدين» النظرُ في مقولتي النظر والعمل، أو في الآراء والأفعال، ثم علاقة ذلك بسعادة الإنسان. يقول المعلم الثاني في هذا المعرض: «الملّة هي آراء وأفعال مقدّرة مقيّدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم، أو بهم، محدوداً»[3]. ويعني أنّ في الملة الفاضلة آراء في الأشياء النظرية، وآراء في أشياء إرادية[4]، وكلتاهما تشتمل على «صفات تخيّل إلى المدنيين

(1) الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، قدّم له وبوّبه وشرحه علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1995م، ص25.

(2) الفارابي، أبو نصر، الملة، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991م، ص43.

(3) المرجع نفسه، ص42.
«الملة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة». ص46.

(4) المرجع نفسه، ص44-45.
يقول الجابري: «كان الكندي يتحدّث -كما قلنا- من موقعه كرجل يعيش في كنف دولة مركزية قويّة يواجه خصوماً معروفين بأسمائهم، وتنظيماتهم، ونشاطهم السري والعلني المعارض لتلك الدولة، ولذلك فهو لم يتردّد في مهاجمة خصوم الفلسفة في عصره، أولئك الذين كانوا يؤوّلونها تأويلاً سيئاً مغرضاً، فدخل معهم في سجالٍ مباشر من موقع قوّة لا من موقع ضعف. =

جميع ما في المدينة من الملوك، والرؤساء، والخدم، ومراتبهم، وارتباط بعضهم ببعض...»[1]. أمّا فيما يتعلق بالأفعال والأقاويل، فهي التي «يعظم الله بها، ويمجد، ثمّ يعظم بها الروحانيون والملائكة، ثم التي يعظم بها الأشياء، والملوك الأفاضل، والرؤساء الأبرار، وأئمة الهدى...»[2]. ينتج من ذلك أنّ الملة لا تكتفي بالتعظيم لله، والملائكة، والملوك، والأئمة، بقدر ما تقوم بتبخيس الملة الضالة والجاهلة، وتقبيح مبادئها، وأصولها[3].

= أمّا الفارابي، الذي عاش في زمن انحلّتْ فيه عرى الدولة المركزية، وتحولتْ إلى دويلات متنافسة متناحرة، فقد حاول مواجهة خصوم الفلسفة من موقع الدعوة إلى «جمع الشمل» إلى استعادة وحدة الأمة، وضمان استمرارية الدولة، التي تمثّلها، وتنطق باسمها». فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص37.

(1) المرجع نفسه، ص45.

(2) المرجع نفسه، ص46.

(3) «وكلّ ملة لم يكن الضرب الأول من الآراء التي فيها يشتمل على ما يمكن أن يتيقّن به الإنسان لا من ذاته، ولا ببرهان، ولا كان فيه مثال لشيء، يمكن أن يتيقن به أحد هذين الوجهين، فتلك ملّة ضلالة». ص42.
يقول ابن رشد: «فإنّ النفس ممّا تخلّل هذه الشريعة من هؤلاء الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرّفة، في غاية الحزن والتألم، ولاسيما ما عرض لها من قِبَل من ينسب نفسه إلى الحكمة؛ فإنّ الأذية من الصديق أشدّ من الأذية من العدو. أعني أنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، فالأذية ممّن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يوقع بينهما من العداوة، والبغضاء، والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها (=الشريعة) أيضاً، كثير =

وهكذا، تحضر رؤية الفارابي[1] للملّة بتأثير من القسمة الفلسفية بين النظري والعملي؛ فإذا كان «علم الشيء هو العلم البرهاني، فهذا الجزء من الفلسفة هو الذي يعطي، إذاً، براهان الأفعال المقدّرة، التي في الملّة الفاضلة، وقد كان الجزء النظري من الفلسفة هو الذي يعطي براهين الجزء النظري من الملة، فإذاً الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة...»[2]. وبهذا، يحضر هذا التقسيم من النظري والعملي،

= من الأصدقاء الجهّال ممّن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها». نقلاً عن كتاب: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، (م.س)، ص75.

(1) «نحن نعرف أنّ الفلسفة تحالفت، في الأزمنة الوسطوية، مع الدين لمواجهة السياسة، ممّا آل إلى اندثار الفلسفة، وفساد السياسة معاً. في مقابل ذلك، ووعياً منها بهذا الدرس، سعت الفلسفة، في الأزمنة الحديثة، إلى تغيير استراتيجيتها مفضّلة التحالف هذه المرة مع السياسة لمواجهة الدين، بدلاً من التحالف مع الدين لمواجهة السياسة. وأفضى هذا التحالف الجديد إلى وضع السلطة السياسية كلّها في يد أمير مدني، مقابل حصول الفلسفة منه على صكّ أمان من اضطهادها (...) فإنّ ذلك يؤدّي إلى فساد طبيعتها، والتخلي عن سرّ وجودها القائم على التساؤل، والقلق، والحيرة، والمجازفة». راجع مقال: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، مرجع سابق، ص114.

(2) المرجع نفسه، ص47.

«إذا كان العلم، الذي يشتمل على الكليات هو تحته؛ فالجزء العملي من الفلسفة، إذاً، هو الذي يعطي أسباب الشرائط، التي يقدر بها =

أو الكلي والجزئي، في صناعة الفقه، والعلم المدني، أو الفلسفة السياسية. يقول الفارابي، موضحاً هذا الأمر: «فالفقه، في الأشياء العمليّة من الملّة، إذاً، إنّما يشتمل على أشياء هي جزئيّات الكليات، التي يحتوي عليها المدنيّ، فهو، إذاً، جزء من أجزاء العلم المدني، وتحت الفلسفة العملية»[1].

وغنيّ عن البيان أنّ غاية العلم المدني تحقيق السعادة الحقيقية[2]، من حيث هي «طلباً بذاتها، ولا تُطلب، في وقت من الأوقات، ليُنال بها غيرها، وسائر الآخر، إنّما تُطلب لتنال هذه، فإذا نيلتْ كفّ الطلب. وهذه ليست تكون في هذه الحياة؛ بل في الحياة الآخرة تكون بعد هذه، وهي تسمى السعادة القصوى»[3]، وهي غير السعادة التي يظنّ أنّها حقيقية[4].

= الأفعال لأجل أيّ شيء شرطتْ، وأيّ غرض قصد أن ينال بتلك الشرائط»، ص47.

(1) المرجع نفسه، ص52.

(2) يرى ليو شتراوس أنّ من شروط السعادة الحياة، والحرية، والبحث عن السعادة كيفما كان شكلها الذي نفهمه. ص126.

Strauss (Leo), Nihiliste et politique, Traduit de l'anglais et présenté par Olivier Sedeyn, paris, payot et rivages, 2000.

«Si le bonheur est entièrement subjectif, il ne peut être pertinent pour déterminer le bien commun. comment alors nous repérer politiquement? la réponse donnée par les fondateurs de la philosophie politique moderne fut la suivante: Si le bonheur est radicalement subjectif, les conditions du bonheur ne le sont pas». Ibid, p. 125.

(3) المرجع نفسه، ص52.

(4) «وأمّا السعادة، التي يظنّ بها أنّها سعادة، وليست كذلك؛ فهي مثل =

وعلى هذا، إنّ أمر تحقّق الملة الفاضلة، والرياسة الفاضلة، أو الإنسان الفاضل، لابدّ من أن يتحقّق بالمعرفة بكليّات الصناعة، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الطبيب، أو مهنة الطب؛ فـ «الطبيب الكامل إنّما تتمّ له مهنته، حتى يتأتّى بها الأفعال الكائنة على تلك المهنة، بقوّتين اثنتين: إحداهما القدرة على معرفة الكليات، التي هي أجزاء صناعته على الإطلاق، واستيفائها، حتى لا يشذّ عن شيء، ثمّ بالقوّة التي تحدث له عن طول أفعال صناعته في شخص»[1]. وهذا ما يستوجب تحقّقه عند الرياسة الفاضلة، حيث يتمّ الجمع بين المعرفة بكليات الصناعة وبين القوّة الحاصلة عن التجربة، أو التعقل؛ أي «جودة استنباط الشرائط، التي تقدّر بها الأفعال والسير والملكات، بحسب جمع جمع، أو مدينة مدينة، أو أمة أمة»[2].

= الثروة، واللذات، أو الكرامة، وأن يعظم الإنسان، أو غير ذلك من التي تطلب وتقتنى في هذه، وإحرازها عن أن يداخلها شيء من السير الجاهلية، فإنّها كلّها أمراض تعرض للمدن الفاضلة...». ص56.
يقول الفارابي، في كتابه: التنبيه على سبيل السعادة: «وقد يشهد لهذا القول ما يعتقده كلّ إنسان في الذي ينزله، أو يظنه أنّه وحده هو السعادة، فإنّ بعضهم يرى أنّ الثروة هي السعادة، وبعضهم يرى أنّ التمتع باللذات هو السعادة، وبعضهم يرى أنّ الرياسة هي السعادة، وبعضهم يرى أنّ العلم هو السعادة، وغيرهم يرى أنّ السعادة في غير ذلك...». ص180.

(1) المرجع نفسه، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص61.

«الملوك الذين رياستهم جاهلية ليس يحتاجون إلى كليات هذه =

لقد انتبه الفارابي إلى أمر جليل، وهو أنّ الأفعال الجملية، أو الفضائل، قد يأتيها الإنسان طوعاً وبإرادته، غير أنّ مقصوديّته تتجلّى في الثروة، أو شيء آخر. ومن ثَمّ «تُنال السعادة بالجميل، متى لم يقصد لأجل ذاته، أن يقصد به نيل ثروة، أو نيل رياسة، ولا شيء ممّا أشبه ذلك»[1]، ونيل الفعل القبيح من قبل الإنسان قد يكون طوعاً وباختياره.

يتحصّل من هذا أنّ الفارابي لا يجعل الفضائل فطرية؛ بل يجعل للإنسان القوّة والاستعداد الحاصلة في ذات الإنسان. يقول المعلم الثاني، في هذا المضمار: «إنّ كلّ إنسان مفطور من أوّل وجوده على قوّة بها تكون أفعاله، وعوارض نفسه، وتمييزه على ما ينبغي، وبتلك القوة بعينها (...)، وبهذه القوّة يفعل الأفعال الجميلة، وبها بعينها يفعل الأفعال القبيحة»[2]. ومن ثمّة، الأشياء الإرادية؛ مثل العفة، واليسار، وأشباه ذلك، هي «معانٍ معقولة إرادية، وإذا أردنا أن توجد بها بالفعل كان ما تقترن بها من الأعراض، عند وجودها في زمانٍ ما، مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر»[3].

= الصناعة، ولا إلى الفلسفة؛ بل يمكن لكلّ واحد منهم أن يصير إلى غرضه في المدينة بالقوّة التجريبية، التي تحصل له في جنس الأفعال التي يُنال بها مقصوده، ويصل بها إلى غرضه من الخيرات المظنونة...». ص61.

(1) الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، (م.س)، ص183.

(2) المرجع نفسه، ص185.

(3) الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، (م.س)، ص52-53.

لعلّ قوة التمييز، أو القوة الفكرية[1]، التي يتمّ استنباطها من الأحوال والأعراض، تتبدّل وفق غاياتها. فإذا «كانت الغايات شروراً، كانت الأشياء، التي تستنبط بالقوّة الفكرية، شروراً، أيضاً، وأموراً قبيحة وسيئات. وإذا كانت الغايات خيراتٍ مظنونة كانت الأشياء النافعة، في حصولها وبلوغها، خيراتٍ، أيضاً، مظنونة»[2]. وذكر الفارابي، في «رسالته في العقل»، أنّ الجمهور ينعتون بالعاقل ذلك الذي يكون له دين، وأنّ «الشرير، وإن بلغ جودة الروية في استنباط ما بلغ، لم يسمّوه عاقلاً»[3]. فمتى تحقّقت

(1) المرجع نفسه، ص56.
يقول ابن باجه منتقداً الغزالي: «وقد وصلنا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي، وسماه «المنقذ» (من الضلال)، وصف فيه طرفاً من سيرته، وذكر أنه شاهد، عند اعتزاله، أموراً إلهية، والتذّ التذاذاً عظيماً، ومما قاله: فكان ممّا لست أذكره (...)، وهذه كلها ظنون، وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه (...) غالط أو مغلط بخيالات الحق». نقلاً عن كتاب: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مرجع سابق، ص43.

(2) المرجع نفسه، ص57.

(3) الفارابي، أبو نصر، رسالة في العقل، نشرها موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، 1938م، ص7.
«وأمّا العقل، الذي ذكره أرسطو في كتاب: البرهان، فإنه يعني به قوة النفس، التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر؛ بل بالفطرة، والطبع، أو من صباه، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصّلت هذه القوة جزءاً ما من النفس (...). وأما العقل، الذي ذكره في المقالة السادسة من كتاب: الأخلاق، فإنه يريد به جزءاً من النفس الذي =

الفضيلة الإنسانية، والجودة، والكمال، فاعلم أنّ الأمر يرتدّ إلى الجمع بين الخلق الجميل، وقوة الذهن. غير أنّ أمر الاعتياد والتعوّد من الأمور التي يكتسبها المرء بفعل العادة، وتكرار فعل الشيء الواحد. يقول الفارابي: «... فإنّ الخلق الجميل إنّما يحصل عن الاعتياد، وكذلك الخلق القبيح إنّما يحصل عن الاعتياد»[1]. أليس الأمر كلّه يعود إلى أصحاب السياسات، الذين يجعلون «أهل المدن خياراً بما يعوّدونهم من أفعال الخير»[2].

والحقُّ أنّ كمال الإنسان في خلقه مثلما هو كمال الإنسان في بدنه، ولبقاء الأخلاق والصحة، يجدر بالمرء أن يكتسب الأخلاق والصحة، ويحفظهما؛ «فذلك الخلق الجميل متى حصل ينبغي أن يُحفظ، ومتى لم يكن ينبغي أن يُكتسب»[3]، عن طريق التعلم والتأدب. أما التعلم، فهو «إيجاد الفضائل النظرية في الأمم»[4]. وأمّا التأدب، فهو «إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم»[5].

= يحصل فيه بالمواظبة على اعتياد شيء هو في جنس من الأمور، وطول تجربة شيء ما (..) وأما العقل، الذي ذكره في كتاب: النفس، فإنه جعله على أربعة أنحاء؛ عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، والعقل الفعال». ص9-10-11-12.

(1) الفارابي، أبو نصر، (م.س)، ص191.

(2) المرجع نفسه، ص193.

(3) المرجع نفسه، ص194.

(4) الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، (م.س)، ص71.

«الفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل =

من البيّن أنّ الملة الفاضلة تقود المدينة[1] والإنسان إلى التدبير الأخلاقي الفاضل، وهو أمر لا يستوي من دون نظرية الوسط العادل. يقول الفارابي: «وكما أنّ الأمور، التي بها تحصل الصحة، إنما تحصل بها متى كانت الأمور بحال توسط. كذلك الأفعال، التي تحصّل الخلق الجميل، إنما تحصّله متى كانت، أيضاً، بحال توسط...»[2]. فالشجاعة خلق جميل، لكنه يتحصّل

= الموجودات، التي تحتوي عليها مفعولة، ومتيقنة فحسب. وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره، من حيث لا يشعر، ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي العلوم الأولى. ومنها ما يحصل بتأمل، وعن فحص وتعليم وتعلم». المرجع نفسه، ص26.

(5) المرجع نفسه، ص71.

يقول الفارابي في الفضائل الخلقية: «فلذلك يلزم في الأشياء المعقولة، التي تدوم واحدة بالنوع، إذا احتيج إلى إيجادها خارج النفس، أن تقرن بها الأحوال والأعراض، التي شأنها أن تقترن بها، إذا أزمعت أن توجد خارج النفس، وذلك عام في المعقولات الطبيعية التي توجد، وتدوم واحدة بالنوع، وفي المعقولات الإرادية». ص50.

«وأما الفضائل العملية والصناعات العملية، فبأن يعودوا أفعالها، وذلك بطريقين: أحدها بالأقاويل الإقناعية، والأقاويل الانفعالية، وسائر الأقاويل، التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً؛ حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً...». ص73 -74.

(1) «the political theory of Alfarabi is a mixture of platonic and Aristotelian elements. The main platonic element is to put all humanity in one universal state. for him, the state as it exists now, is not the model state. the model state, not yet realized, is organized humanity which is not circumscribed by national boundarie». p. 52: Hammond (Robert), The philosophy of Alfarabi and its Influence On medieval Thought, new York, 1947.

(2) الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، (م.س)، ص194 -195. =

بتوسط بين الإقدام على الأشياء الفزعة، والإحجام عنها. فالزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور، والنقصان من الإقدام يكسب الجبن، وهو خلق قبيح[1].

وهكذا، طريق حفظ الخلق الجميل، أو إزالة الخلقِ القبيح، إنما يتطلب الحيلة؛ فمتى «صادقنا أنفسنا على خلق جميل، حِزْنا في حفظه، ومتى صادقناها على خلق قبيح استعملنا الحيلة في إزالته. فينبغي أن نحتذي، في إزالة السقم من النفس، حذو الطبيب في إزالة السقم من البدن، ثم ننظر، بعد ذلك، الخلق القبيح الذي صادقنا أنفسنا عليه؛ أمن جهة الزيادة هو، أم من جهة النقصان؟»[2]. ويتولّد من هذا ردّ الأخلاق إلى الوسط، والسقم إلى الصحة. وبهذا تتجلّى الفلسفة من جهة معرفة الموجودات، وهو صنف نظري، ومن جهة «معرفة الأشياء، التي شأنها أن تفعل والقوّة على فعل الجميل منها»، وهو صنف عملي.

= «... فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة (...) وكذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصل الخلق الجميل...». ص194.

(1) هذا تصور أرسطي موجود في كتاب: الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي. راجع، أيضاً: التنبيه على سبيل السعادة، مرجع سابق، ص209-210.

(2) المرجع نفسه، ص205.

«والحيلة في إيقاف الأخلاق على الوسط أن ننظر في الخلق الحاصل لنا، فإن كان من جهة الزيادة عوّدنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضدّه، الذي هو من جهة النقصان، وإن كان ما صادقناه عليه من جهة النقصان، عودناها الأفعال الكائنة عن ضدّه، الذي هو من جهة الزيادة. وندوم على ذلك زماناً، ثمّ نتأمل، وننتظر أيّ خلق نصيب.

من البيّن للناظر في أمور الأمم، والشعوب، والدول، أنّ انتقالها من الترف إلى العوز، ومن الحاجة إلى الغنى، إنما ينعكس قطعاً على أخلاق الفرد والجماعة؛ لذا يكون العمل الأخلاقي والملّة الفاضلة صمام الأمان للنفس ومعانيها الراقية. ألم يدوّن التاريخ كيف صارت محنة أهل الفكر والنظر قاسيةً ومؤلمةً، حينما يصير، بالفعل، أنّ «الإنسان أشكل عليه أمر الإنسان».

يقول أبو حيان التوحيدي صارخاً في وجه اغترابه وبؤسه: «ولقد اضطررت بينهم، بعد العشرة والمعرفة، في أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء، والسمعة، والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحرّ أن يرسمه بالقلم، ويطرح في قلب صاحبه الألم[1]؛ بل تسبب الفتور الديني، والغلو، والاستغراق في الملذات والشهوات، وتفشي النفاق بين الناس، في تحصيل الانحطاط الأخلاقي والملّي، حتى كتب أبو حيان التوحيدي، (هذه المرة عن أستاذه ورئيس المدرسة المنطقية الكبيرة) أنه كان في حاجة «ماسّة إلى رغيف، وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكن، وعن وجبة غدائه، وعشائه».

بهذا الاعتبار، ألم يكن مسوّغاً نظرياً وفكرياً ومذهباً ارتماءُ الفارابي في دائرة الميتافيزيقا والإلهيات، واعتبار أنّ العقل الفعال هو المانح للفرد المعرفة؛ بل هو نقطة الاتصال بين الله

(1) ياقوت، معجم الأدباء، ج10، ص22.

والإنسان... بل الأكثر من ذلك أنّ على الرئيس أن يسمو إلى أن يصل إلى ذاك العقل الفعال كي يستمدّ منه الوحي والإلهام[1]. وينتج منه أنّ هذا التصوّر هو إتلاف مفهوم الإنسان والعقل الفردي في أتون العقل الهيولاني، وما بعد الطبيعة. غير أنّ الأمر يكون هو الاحتجاج على وضع اجتماعي، وسياسي، وأخلاقي متراجع ومرتدّ عن خصال الإنسان، ونُبل صفاته، وقداسة كرامته.

وبيان ذلك أن نظر أبو نصر الفارابي إلى أمر الملة والفلسفة على حدّ سواء، وهو أمر يترتّب عليه الكلام على السعادة والإنسان والمدينة. لمّا كانت الفلسفة تقتضي النظر في الكليات والبراهين، فإنّ أمر الملة ليس إلا تعبيراً عنها بمثالات من أجل تحقيق التصديق لدى بادئ الرأي المشترك. ثمّة، سعادة الإنسان، وسعادته لا تتحقّق إلا عن طريق تحصيل العلوم[2]، فبها يتمكّن الإنسان من الرقي إلى الأكمل فالأكمل، من معرفة ذاته، عبر

(1) محمد مراد، بركات، فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي، منشورات حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، دورية علمية محكمة، الرسالة 179، الحولية الثانية والعشرون، سنة 2001-2002م، الكويت، ص46.

(2) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996م، ص7.
يمكن للقارئ العودة إلى مؤلفين هما:
عاتي، إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1993م.
قشيقش، محمد، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، منشورات دار التنوير، بيروت، طبعة سنة 2011م.

معرفة الله، والنبوة، والألوهية، والخيرات... حتى يصير بين تدبير أخلاق الإنسان وأخلاق المدينة تناسبٌ، وبين «أجزاء الأمة المدينة، أو الأمّة الفاضلة، ائتلاف، وارتباط، وانتظام، وتعاضد بالأفعال...»[1]. كلُّ ذلك في إطار العقل الفعال، الذي يحتلّ المكانة الرئيسة في فلسفة الفارابي «بكلّ أقسامها الإلهية، والطبيعية، والسياسية؛ لأنّه ينظم الكون والفساد، ويراقبه، ويربطه بعالم الخلود والثبات (...) ضمن محور العلاقة بينه وبين العقل الفعّال، ومحور العلاقة بين النفس والجسم، التي يتوقّف عليها مصير المجتمع المدني، وبنيته، وتدبيره، والعلاقة بين فئاته»[2]،

(1) الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، (م. س)، ص65.
يقول منصف عبد الحق: «بهذا الشكل، تستند سياسة الجسد والنفس القائمة على التدبير الديني إلى تدابير السلطان السياسي من منظور الثيولوجيا، والفقه الإسلاميين. مقال: الدين والمجتمع والسلطان السياسي في الفكر الإسلامي، ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف محمد المصباحي، مرجع سابق، ص229.
«يؤكد كلّ من الفارابي وابن سينا أنّ الله وحده هو الذي تكون طبيعته هي عين وجوده. أمّا ما عداه، فوجوده متعلّق بهذا الواحد، الذي يقرّر في نشأته. وبهذه الطريقة في تمييز الماهية عن الوجود، تعبدت الطريق أمام ابن سينا لبيان ما سبق أن اعتبره تقسيماً أساسياً للوجود بين الواحد الموجود لذاته، وسائر الموجودات، التي يجوز أن توجد أو لا توجد». مقال: بربل، دافيد، الإسهام الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى الدينية، ترجمة محمد مزوز، منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ص5.

(2) المصباحي، محمد، مقال: أبو نصر الفارابي، البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة، ضمن كتاب: من المعرفة إلى العقل: بحوث في =

وهو الأمر الذي لم نكبّ عليه؛ أي علاقة نظرية العقول، وتأثيرها في نظام المدينة وهرميّتها؛ إذ إنّ العقل، «عنده، هو الذي يتجلّى في السياسة، وليست السياسة هي التي تنعكس في العقل»[1].

يتحصّل لنا أنّ نظرة الفارابي إلى الملة والدين نظرة عقلانية[2] ترسم تحرير الإنسان[3] من الملل الضالّة والجاهلة؛ لأنها تعوق مساره، وتسهم في الإخلال بالتوازن الوجداني، والاجتماعي، والسيكولوجي. والتحرير الثاني هو تحرير القول الفلسفي من

= نظرية العقل عند العرب، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1، ص33.

(1) المرجع نفسه، ص33.

(2) «The God exists is proven truth, That the world was made is another truth.the most arduous question, however, wihich man tries to slove is this: what relation is there between God and the world, the infinite and the finite?». p30: Hammond (Robert),The philosophy of Alfarabi and its Influence On medieval Thought, new York, 1947.

«In the philosophy of acting, he shows how every human activity tends to happiniess is the cause that prompts man to live in society, thus creating the state». Ibid, p. 55.

(3) يقول المؤلف محمد قشيقش، في كتابه: نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، إنّ فلسفة الفارابي قدّمت «صورة إنسان ذي أبعاد بيولوجية، وسيكولوجية، وأخلاقية، واجتماعية، وسياسية مترابطة في وحدة لا انفصام فيها، احتل فيها البعد السيكولوجي دوراً مركزياً، وبذلك شكّل مبحث النفس صلب نظريته في الإنسان». قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أبواب: الباب الأول: «الإنسان موضوع العلم النظري»، والباب الثاني: «الفلسفة الأخلاقية»، والباب الثالث: «الفلسفة السياسية». ولكلّ باب من هذه الأبواب فصوله المحددة. ص446.

المدافعة العقدية عن الدين والملة، من منظور كلامي، لا ينشد إلا النصرة والغلبة. وهو منطق يجدّف بعيداً عن لغة الدين الأصيل[1]؛ تلك التي يمثلها الفيلسوف الحقّ، لا الفيلسوف البَهرج (الذي تعلّم العلوم النظرية ولم يتعوّد الأفعال الفاضلة التي بحسب ملّة ما). إنها فلسفة الدين، وان كانت غارقة في الإشراق، فإنّ آلياتها وميكانيزمات تفكيرها قمينة بتعبيد الطريق نحو النظر الفلسفي للدين[2].

---

(1) يقول د.المصباحي: «سبقت الإشارة إلى أنّ شتراوس كان يعتبر أنّ التوتر بين أثينا والقدس؛ أي بين الفلسفة والدين، كنهُ تاريخ الفكر الغربي، وسرّ حيويّته الحضارية. وهذا معناه أنّ «السؤال اللاهوتي» كان يشكّل جزءاً من المسألة الفلسفية، وكذلك كان «السؤال السياسي»، بدوره، يشكّل عنصراً دنيوياً من مسألة الخلاص الديني، ما يجعل التداخل بينهما...». راجع مقال: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، مرجع سابق، ص112-113.
يقول أيضاً: «وتعود أهمية الشريعة في الدولة إلى عدد من العوامل، من بينها أنّ الشريعة، كما بيّن ابن ميمون متابعاً، في ذلك، ابن رشد، تُوفّر إمكانية تحقيق الكمال المزدوج للإنسان، كمال جسمه بالشرائع السياسية والاجتماعية، وكمال نفسه بالمبادئ الفلسفية والقيم الأخلاقية والمثل الدينية. وهذا التوازن بين النفس والجسد هو ما شجع شتراوس على أن يرى في اتصال الوحي بالعقل الحلّ النموذجي للأزمة التي تتخبط فيها السياسة الحداثية». ص113.

(2) رأى دافيد بريل أنّ ابن سينا أول إسهام إسلامي في فلسفة العصور الوسطى الدينية؛ لقدرته على التمييز بين الوجود الممكن وواجب الوجود. راجع مقال: «الإسهام الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى الدينية»، ترجمة محمد مزوز، مرجع سابق.

وبعد كلّ هذه الأمور المتقدمة، نقول: إنّ القول الفلسفي في الدين لدى المعلم الثاني إنّما كانت بالفعل ممهّدات ومقدّمات سوف تكون الأرضية الفلسفية الخصبة لدى ابن باجه السرقسطي، الذي رفع من شأن الإنسان والعقل عن طريق التدبير والاتصال؛ وذلك لأنّها بحث في «شروط الإنسان البدنيّة، والمدنية، والمعرفية»[1].

لمّا كانت فلسفة الفارابي فلسفةً تدعو إلى تحقيق الأخلاق الفاضلة، من خلال إنشاء المدينة عن طريق العقل، والملّة والإنسان، فإنّ ابن باجه، في الغرب الإسلامي، تمكّن، بعد مراجعات كبيرة للمنظومة الأرسطية، من الدفاع عن الإنسان. إنّه المدخل الأصيل والحقيقي لولوج الدين والأخلاق؛ بل قلْ للتعلّق بالله والعمل الصالح. وآية ذلك قول الفيلسوف السرقسطي: «وظاهر أنّ هذا العقل، الذي يكون واحداً، هو ثوابُ الله ونعمته على مَنْ يرضاه من عباده (...) ومن عصى، وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقةً عليه حتى يفارق الجسد محجوباً عنه، سائراً في سخطه»[2].

(1) المصباحي، محمد، مقال: أبو بكر بن باجه من الكائن إلى الوجود: إشكالية الاتصال، ضمن كتاب: من المعرفة إلى العقل. في نظرية العقل عند العرب، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1، ص105.

(2) ابن باجه، أبو بكر، رسالة في اتصال العقل بالإنسان، ص190. ضمن كتاب:

la conduite de l'isolé et deux autres épitres: introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, vrin, 2010.

لا يخفى على ذي بصيرة أنّ الإنسان، عند ابن باجه، هو القوة الفكرية التي تتجلى في الاختيار والروية. ومن ثمّة، «الأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكلّ ما يفعله الإنسان باختيار هو فعل إنساني»[1]. ولا نغفَل عن أن هذا التعريف يصدر من تصوّر لمفهوم النفس بالمعنى الأرسطي، الذي «بمقتضاه، تكون النفس استكمالاً، أولاً، لجسم طبيعي آليّ، أو صورة لجسم. وهذا ما يفترض ابن باجه أنه يربط أفعال النفس وانفعالاتها والقوى التي تصدر عنها، كالتغذية، والحركة، والحس، والتخيل، بآلات جسمية»[2]. ومعنى هذا أنّ القوة الفكريّة تصير تابعة لقوى النفس والجسم، أو قلْ: لها طابع التجزئة والفردية. وينجم من هذا استدعاء أبي بكر مفهوم النفس الناطقة[3] ابتغاء تحديد أدقّ وأتم للإنسان.

وبهذا الاعتبار، يبتعد ابن باجه عن الصور المؤسّسة على

(1) ابن باجه، أبو بكر، كتاب: تدبير المتوحد، تنسيق سامي بن أحمد، منشورات سيراس للنشر، طبعة 2009م، ص26.

(2) المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة، بيروت، ص106.

(3) «إنّ العودة إلى مفهوم النفس الناطقة من شأنها أن تفتح لنا إمكانية فهم طبيعة هذا الاتصال، وكيفيته، شريطة أن يتمّ ربط مفهوم النفس الناطقة بمفهوم العلم النظري»، المرجع نفسه، ص110.

القوّة الفكريّة مركّبة من أمرين: «أحدهما خاصّ يعود بها إلى القوّة الخيالية، والآخر عام يقرّبها من العقل، وهو ما يجعلها غير صادقة تماماً كصور العقل الفعال، ولا كاذبة تماماً كالصور الخيالية، ولو أنّها من صنعها». المرجع نفسه، ص108.

الإلهامات، والانفعالات، والإلقاء في الروع، «حيثُ يكونُ العقل الانفعال[1] الذي يرتبط، عند أهل الصوفية، بالمشاهدة والذوق؛ فهؤلاء -كما يقول أبو بكر بن الصايغ- «الغرباء؛ لأنّهم -وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم- غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان إلى سائر ما يقولونه»[2]. وبيان ذلك، أيضاً، حرمانهم من السعادة القصوى التي يكون فيها «القرب من العالم يقرّبنا من الذات، وقربنا من ذواتنا يقرّبنا من العقل، وقربنا من العقل يقرّبنا من الله»[3]. وربّما لا يتحصّل هذا الأمر إلا لِمَنِ استوفى شرائط الفضائل الأخلاقية والعقلية (العلم وصواب المشورة)؛ لأنّها شرط كافٍ لصورة

---

(1) ابن باجه، أبو بكر، (م.س)، ص26.
«والإنسان قد يفعل ذلك من الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإنّ هذا العقل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجراً ضربه، وعوداً خدشه، لأنه خدشه فحسب. وهذه كلّها أفعال بهيمية». ص27.

(2) المصدر نفسه، ص20.

(3) المصباحي، محمد، «ابن باجه وتدبير مدينة المتوحدين»، ضمن كتاب: الخطاب السياسي في المغرب، تنسيق المصطفى شاذلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم 99، ط1، 2002م، ص46.
«الاتجاه العام الذي طبع فلسفته (ابن باجه)، والذي ظهر خاصةً في رسالة الاتصال، وكتاب تدبير المتوحد، هو الاتجاه الفردي، الذي يسير في طريق الاستغناء عن المجتمع، والتحرّر من التزاماته، ومسؤولياته الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية». المرجع نفسه، ص43.

الإنسان الإلهي[1]. ويتحقّق من هذا أنّ المحرك في الإنسان ما يوجد في النفس من رأي، أو اعتقاد. بيد أنّ الأمر الأجلّ اتصال هذا العقل بتخوم ما بعد الطبيعة؛ أي بالعقل الفعال.

لقد اتّخذ ابن باجه موقفاً سلبياً من المدينة الفاضلة على عكس الفارابي؛ إذ إنّ المدينة الفاضلة الكاملة لا تحتاج إلى العلوم والصناعات، وقد «أُعطِيَ فيها كلُّ إنسان فاضل ما هو مُعدّ نحوه، وآراؤها كلّها صادقة، فلا رأي كاذباً فيها، وأعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها»[2]؛ لذا لا يتغذّى أهلها بأغذية ضارّة، ما يجعلهم في غنى عن صناعة الطب. ولا حاجة لهم، كذلك، إلى العدل أو القضاء. يقول ابن باجه، في هذا المعرض: «ولمّا كانت المدينة الفاضلة تختصّ بعلم صناعة الطب، وصناعة القضاء، ذلك أنّ المحبّةَ بينهم أجمع، فلا تشاكس بينهم أصلاً، فلذلك، إذا عُرّي جزء منها من المحبة، ووقع التشاكس، احتيج إلى وضع العدل، واحتيج، ضرورةً، إلى مَن يقول به، وهو القاضي»[3].

(1) يقول ابن باجه: «فأمّا من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية، ولا يحدث ما فيها، فذلك الإنسان أخلقُ به أن يكون فعله ذلك إلهياً من أجل أن يكون إنسانياً»، كتاب: تدبير المتوحد، مرجع سابق، ص28.

(2) ابن باجه، أبو بكر، كتاب: تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص17. يميز ابن باجه بين الكاذب والخطأ. الكاذب لا يعلّم أصلاً (كتاب البرهان). والخطأ يمكن أن يُعمل ليُنال به غرض آخر. المصدر نفسه، ص18.

(3) المصدر نفسه، ص16.

وهذا ما جعل ابن باجه ينأى عن ربط «مصير صناعة (تدبير المتوحد) في المدينة الفاضلة بصناعتي الطب والقضاء، حتى تسقط الصناعات الثلاث متى كانت المدينة كاملة»[1].

ولئن تأمّلنا هذا الأمر كلَّهُ، لوجدنا أنّ غرض ابن باجه تحصيل السعادة، وليس، فحسب، الوقوف عند مظانها، أو على سبيل التنبيه عليها. والسعادة القصوى لا وجه لها إلا عن طريق الاتصال؛ ويعني اتصال الإنسان بالعقل.

من المعلوم أنّ الإنسان يتوافر على محرّكات «كأنّها في مرتبة واحدة؛ القوة الغاذية النزوعية، والقوّة المنمية، والقوة الخيالية، وكلّ هذه القوى قوى فاعلة، فهي موجودة بالفعل لا عدم فيها، وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة...»[2]. إنّ العقل، بالفعل، قوّة فاعلة، وليس العقل وحده؛ بل جميع الصور المحركة قوى فاعلة.

ولعلّه لا يحدث له الاتصال بعالم الميتافيزيقا إلا من جرّاء الاستعداد، الذي يُوجَد في الإنسان، أو في قوّة النفس. ألم يكن العقل الذي هو القوّة الفاعلة؟ «تُقال، أولاً، على الصورة

---

(1) المصباحي، محمد، ابن باجه وتدبير مدينة المتوحدين، ضمن كتاب: الخطاب السياسي في المغرب، (م.س)، ص52-53.

(2) ابن باجه، أبو بكر، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص187. كتاب:
la conduite de l'isolé et deux autres épitres: introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, vrin, 2010.

الروحانية من جهةٍ أنّها تقبل العقل، وتُقالُ على العقل بالفعل، وإيّاها[1]. فالاستعداد والقبول هو الجزء الرابط للاتصال مع العقل الفعال؛ هذا الأخير الذي هو المحرّك والحافز للمعارف والعلوم؛ بل التحريك نحو طلب السعادة، وإلا صار الاتصال بين العقل والإنسان غير حاصل للاختلاف في البنية والطبيعة[2].

ومن المؤكّد أن تحقيق الاتصال بين العقل والإنسان يظهر بوساطة الصور الروحانية[3]؛ أي الصنف الرابع، الذي هو وسط

---

(1) المصباحي، محمد، ابن باجه وتدبير مدينة المتوحدين، ضمن كتاب: الخطاب السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص190.

(2) يقول المصباحي: «لتحقيق الاتصال، ينبغي أن يكون طرفا الاتصال من الطبيعة نفسها، أو، على الأقل، متشابهين، وهذا ما يفرض على الطرف البشري أن يعكف على تطوير كمالاته؛ حتى يصير أهلاً للاقتران بالطرف الميتافيزيقي المقابل للعقل الفعال». المرجع نفسه، ص106.

(3) يقول ابن باجه: «والصور الروحانية أصناف أوّلها: صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال، والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحسّ المشترك، وفي قوّة التخيل، وفي قوة التذكر. والصنف الأول ليس هيولانياً بوجه. أمّا الصنف الثاني، فله نسبة إلى الهيولى، ويُقال لها هيولانية؛ لأنها معقولات هيولانية، ولأنها ليستْ روحانية بذاتها؛ إذ وجودها في الهيولى. أما الصنف الثالث، فهو، بهذا الوجه، غير هيولاني أصلاً؛ إذ لم يكن، في وقت من الأوقات، ضرورة، هيولانياً، وإنما نسبته إلى الهيولى؛ لأنه متمم للمعقولات الهيولانية، وهو المستفاد، أو فاعل لها، وهو العقل الفعال. وأمّا الصنف الرابع، فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية». كتاب: تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص34-35.

بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية عن طريق إدراك المعنى الكلي، أو تصوّر الكليات، وهذا هو الحلّ الباجوي، الذي ارتآه في معضلة: أواحدٌ العقل في الإنسان أم كثير؟

يقول ابن باجه: «وهذا العقل، وإن كان واحداً بالعدد في كلّ إنسان، ظاهرٌ، على ما نلخّص، قبل هذا، أنّ الإناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير أن هذا تشنيع، وعسى أنْ يكون محالاً، وإن كان الإناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحداً بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد»[1].

ومن هنا، ميّز أبو بكر بن الصايغ بين ثلاث مراتب من الناس: المرتبة الجمهورية، ومرتبة النظار، ومرتبة السعداء. فلما كان الجمهور «يشعرون بالصور الروحانية، من أجل أنّها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة، لا من حيث لها هذا الوجود...»[2]؛ أي لا يعلمون المعقول بالهيولى إلا بها، وعنها، ومنها، ولها. والمرتبة الثانية هي المعرفة النظرية، حيث يكون النظار «الطبيعيون ينظرون إلى المعقول، أولاً، وإلى الموضوع

(1) ابن باجه، أبو بكر، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص190، ضمن كتاب:

la conduite de l'isolié et deux autres épitres: introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, vrin, 2010.

(2) المصدر نفسه، ص194.

«والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء، وينعكس ذلك إلى مرآة»، ص197.

ثانياً، ولأجل المعقول منها، لذلك ينظرون إلى المعقول أولاً، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية»[1].

أمّا مرتبة السعداء، فهم الذين سدّد الله خطاهم إلى تحصيل السعادة القصوى؛ فهؤلاء هم «الذين يرون الشيء نفسه (...)، فكذلك هذا العقل بالفعل هو الهادي والراشد»[2]. إنها سعادة قصوى يكون في منزلها أرسطو، وهرمس، والأنبياء، وسائر السعداء واحد بالعدد لا فرق!

بعد كلّ هذه الأمور والاعتبارات المتقدّمة، نقول: إنّ فلسفة ابن باجه إنّما هي أرضية فلسفية، ونظرية، ووجودية، لتحقيق سعادة الفرد المتوحّد المناهض للمدينة، والمنعزل عن العلم المدني، من أجل تحقّق الاتصال بالعقل. إنّه إتلاف الذات في الموضوع؛ لذا كان الإنسان الإلهي غير محتاج إلى الاجتماع البشري، والسياسي، والعلمي، بعلّةِ ارتقائه إلى الفضائل العقلية والأخلاقية، بعد انتشال فعل إنساني من براثن فعل البهيمي. ولكن، ألا يعني هذا القضاء على الإنسان والذات في أفق المطلق، والديني، واللا متناهي؟

---

(1) المصدر نفسه، ص196.

(2) المصدر نفسه، ص197-198.

راجع كيف يربط ابن باجه الجمهور وأحوالهم بالقابعين في المغارة لا تطلع عليهم الشمس. والنظريون يتنزلون منزلة مَن خرجوا من المغارة، والسعداء يصيرون هم الشيء. راجع: ص198 وما بعدها.

3- الدين بين حدود الاستعمال العام والخاص للعقل: في الإيمان الخالص:

من الواضح أنّ كانط لا يبحث عن تفسير كيفية ميلاد التمثلات وظهورها، أو عدم ظهورها، في الوعي والفكر؛ بل إنه يسعى إلى بيان قيمة هذه التمثلات، التي تحظى بها من جهة نظر الحقيقة. وهذا يرجع، بلا منازع، إلى أنّ فيلسوف كوسنبرغ لا يدرس أيّ موضوع محدد، لكنّه يدرس إمكانية تمثّل موضوع ما كيفما كان[1]. وهذا معناه أنّ نقد العقل، عند كانط، هو البحث في إمكانية الميتافيزيقا، التي كانت موضع معاندات وصراعات طاحنة لم تسهم في تقدّمها خطوة واحدة. وهو الباعث في إعلان كانط أنّ نقد العقل الخالص (critique de la raison pure) لا ينحصر في نقد الإنتاج الفلسفي والمذهبي؛ أي ما تنتجه المؤلفات والأنساق، وإنّما هو «قدرة العقل عامة»[2]. وهذا مشروط بشرائط وضعها فيلسوفنا، من قبيل تمييزه بين الفكر والمعرفة بعلّة تصوّره النومين (الشيء في ذاته)، والفنومين (الظاهرة). ألم تكن الخطاطية (schématisme) الوسيطَ بين العقل والعالم؟[3].

---

(1) «Kant n'étudie aucun objet particulier, mais la possibilité pour la raison d'avoir un objet quel qu'soit», p13: Lacroix (Jean), Kant et Kantisme, Que Sais-je?, N 1213.

(2) «la critique de la raison pure n'est pas une critique des livres et des système, mais celle du pouvoir de la raison en général», Ibid, p. 25.

(3) «le schématisme c'est la pensée entre l'esprit et le monde, le médiation même», Ibid, p. 32.

ويتحقّقُ من هذا أنّ الإنسان ليس في مُكنته التفكير من دون وجود المخيِّلة؛ لذا كان كانط يتصوّر الله ليس فكرة بقدر ما هو مثال للعقل الخالص. وهو؛ أي فكرنا، الذي يقودنا نحو «طرح فكرة الله، باعتبارها مفهوماً وأساس كلّ حقيقة»[1]. ألم يقلْ ديكارت: معرفة الله، أو معرفة وجود الله، أمرهما سواء؟[2].

بدايةً، كتاب **(الدين في حدود بساطة العقل)** (1793م) لكانط، هو كتاب في الرفع من شأن الإنسان؛ بل جعله مفتاح كلّ من ابتغى الخوض في دروب فلسفة الدين، ومسالكها الأخلاقية والإيمانية الخالصة. وبيان ذلك قوله، في افتتاحية الطبعة الأولى،

=

«toute notre connaissance commence par les sens, passe de la à l'entendent et s'achève dans la raison, au-dessus de la quelle il n'y a rien en nous de plus élève pour élaborer la manière de l'intuition et l'élever à l'unité la plus haute de la pensée», Ibid, p. 55.

يميّز هيغل بين الفهم والعقل على غير طريق كانط؛ إذ عدّ معرفة الفهم مرتبة أدنى من المعرفة، وبالضد نجد العقل يمنحنا معرفة أرقى تسمح لنا بكشف المطلق، ص13:

que sais-je?, n1029 Hegel et Hégelisme, par Rene serre, p. 18.

-«il rejette alors implicitement le spinozisme en tant que philosophie de la substance (...) ce qui manque au monde de Spinoza c'est le développement dialectique qui domine l'univers hégélien», Ibid, pp. 19-20.

(1) Ibid, p. 59.

«l'idée de Dieu n'est pas une sorte de projection de notre de toute comprendre», p. 60: Ibid.

(2) «mais qu'est donc que je suis? une chose qui pense. qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui imagine aussi. et qui sent», p. 10: Descartes (René), Méditations Métaphysiques, Méditation seconde.

إنّ الإنسان كائن حرّ، من حيث هو كذلك. والأخلاق ليست في حاجة إلى فكرة الكائن الآخر الأسمى للإنسان؛ حتى يعرف هذا الإنسان واجبه[1]. فانظر كيف أنّ الإنسان يروم الأخلاق، من حيث هي تقود إلى الدين حتماً، وأيضاً إلى فكرة المشرع الأخلاقي القادر والخارج عن الإنسانية؛ إذ إنّ هذه لها الإرادة الخيّرة لتحقيق هذا الأمر[2]. وبهذا، يكون المفكّر الناظر في فلسفة الدين على معرفة بالعنصر الأخلاقي، والدين العقلي.

بيد أنّ الوصول إلى السعادة لا يتحقّق إلا عن طريق غلبة الخير على الشر الجذريّ في الطبيعة الإنسانية؛ فالإنسان خيّرٌ بتفكيره، وشرير بميولاته الحسية الضيقة. وينجمُ عن هذا أنّ الإيمان العقلي الخالص لا يتجسّد إلا عندما يتمّ الحسم في مسألتي الشرّ والخير، وعلاقتهما بالطبيعة الإنسانية عند كانط.

من نافل القول أنّ غاية كانط من مؤلّفاته النقدية (**نقد العقل الخالص**)، و(**نقدُ العقل العملي**)، و(**نقدُ ملكة الحكم**)، الإنسانُ ذاته من حيث هو غاية، وهذا معناه أنّ الأنثروبولوجيا الفلسفية

(1) «Fondée sur le concept de l'homme, qu'est celui d'un être libre et se soumettant de lui-même à des lois inconditionnées», **p14**: Kant (E), **la religion dans les limites** de la raison, Traduit par André tremesaygues, Une édition électronique réalisée à partir du fac-similé de l'édition originale telle que reproduite parla Bibliothèque Nationale de France: http://www.gallica.bnf.fr/.

(2) «La morale conduit donc nécessairement à la religion et s'élève ainsi à l'idée d'un législateur moral tout-puissant, en dehors de l'humanité 1, et dans la volonté duquel réside cette fin dernière (de la création du monde), qui peut et qui doit être en même temps la fin dernière de l'homme», Ibid, pp. 16-17.

دفعتْ إيمانويل إلى القول في الإنسان[1] عن طريق بيان محدوديته (la finitude) في مقابل المطلق (الإله). ينجم من هذا أنّ هدف فلسفة كانط تطوير مفهوم الإنسان في علاقته بالأخلاق، والدين، والإيمان.

فلمّا كان الإنسان في الكانطية موجوداً متعالياً (supraempirique) يتخطّى، بصورة لا متناهية، الوجود الطبيعي، ما يضفي عليه صبغة الكائن الميتافيزيقي، الذي ينزع تارةً إلى الخير، وتارة إلى الشر الجذري[2]؛ لهذا عليه تأسيس لا «فيزياء الأخلاق»، وإنّما «ميتافيزيقيا الأخلاق»[3].

(1) «qu'est-ce que l'homme? la physiologie étude son corps, la psychologie étudie son ame, la sciologie l'étudie comme être social. L'homme est pour nous un produit de la nature, nous le connaissons d'autre êtres vivants.ils est aussi un produit de l'histoire que nous étudions en soumettant la tradition à un examen critique...», p. 5: Jaspers (K), Introduction a la philosophie, Traduit de l' Allemand par Jeanne hersch, plon.

(2) Dire que le mal consiste dans la subordination de la raison à la sensibilité», p 90: Lacroix (Jean), Kant et Kantisme, Que Sais-je?, N 1213.

«Mais l'Idée vient naturellement a chacun de demander si cette disjonction est bien exacte, et si l'on ne peut pas soutenir une de ces deux autres thèses: ou que l'homme, de sa nature, n'est ni bon ni mauvais, ou qu'il est bon et mauvais tout ensemble, c'est-à-dire bon par certains côtés, mauvais par d'autres. L'expérience semble même confirmer ce moyen terme entre les deux extrêmes», p. 25: Kant (E), la religion dans les limites de la raision, Traduit par André tremesaygues, Une édition électronique réalisée à partir du fac-similé de l'édition originale telle que reproduite parla Bibliothèque Nationale de France: http://www.gallica.bnf.fr/.

(3) «En somme, Kant veut fonder la métaphysique grâce à la morale, =

من هنا، كانت الأخلاق الكانطية أخلاقاً مؤسّسة على القيام بالواجب، من حيث هو تعبير، أو تجسيد لقاعدتي الضرورة والشمولية. والأهم من ذلك أنّ القانون الأخلاقي هو التحديد ذاته الذي يمنحه الكرامة (dignité) عن طريق الاحترام الذي هو -كما يقول كانط- الحل الميتافيزيقي لمشكلة معرفة الآخر[1]. ألم

= malgré i 'impossibilité de la métaphysique dogmatique», p. 82: Ibid.

يقول فتحي المسكيني: «من اللافت للنظر أنّ كانط لئن مرّ بأطوار عدّة، قبل أن يميل، في النهاية، سنة 1800م، وتحديداً ضمن درس المنطق، إلى صياغة سؤاله الشهير: «ماهو الإنسان؟»، فإنّ هاجس السؤال عن ماهيّة الإنسان قد كان حاضراً حضوراً متوتراً ضمن دروسه في الميتافيزيقا (التي ألقاها ما بين 1775-1781م)، حيث لم يكن كانط يملك سياقاً نظرياً للبحث في معنى الإنسان، سوى مبحث (علم النفس الأمبريقي)..». مقال: «هيدغر والحداثة، عودة إلى سؤال كانط ما هو الإنسان؟»، ضمن مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، فصلية، العدد 31، خريف 2004م، ص39.

تمكنت المقاربة التفكيكية من التمييز في الدين بين ما هو أبدي أزلي متعالٍ، وهو الوحي، وبين التجلي التاريخي، واللغوي، والثقافي للوحي، المتمثل في النصوص المقدسة، والذي يعكس الفهم التاريخي للوحي. أندلسي، محمد، في الدين والتسامح والحرية: الإسلام نموذجاً، مرجع سابق، ص4.

(1) «...connaitre autrui c'est le respecter, le poser comme personne», p. 95.

يتصور جاك هافيت، في كتابه: كانط ومشكلة الزمان، أنّ الأخلاق الكانطية أخلاق درامية مأساوية؛ لأنها تفتعل الصراع بين العقل والحسية. كانط والكانطية، مرجع سابق، ص96.

«وهكذا يشير كانط إلى تلك العلاقة المتينة بين الأخلاق والدين، فالأخلاق تقود حتماً إلى الدين؛ أي إلى مشرّع أخلاقي خارج عن =

يوضّح الإنسان الكانطي الواعي بواجبه في هذا العالم أنّه ليس فينومين، ولكنّه نومين، ليس شيئاً؛ بل إنه الشخص. ألم تكن تلك هي الذاتية الترنسدنتالية، التي تمتلك شرائط قلبية لتحقيق التقبلية (Réceptivité) والتلقائية (Activité). يقول جان لا كروا في هذا المعرض: «إذا كانت الأخلاق تقوم بعملية توفيق التقبلية والتلقائية، فلأنها تعمل على ربط ذاتية الشخص (subjectivité de la personne) بموضوعيّة القانون (l,objectivité de la loi)»[1].

بيد أنّ التساؤل الأساس: هل معضلة الفلسفة الكانطية، بالفعل، هي اكتفاؤها بتحليل ميتافيزيقا الأخلاق، دون تحليل كلّي وشامل للفعل الإنساني؟ أليس قول كانط: نجوم السماء فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في جوف قلبي، ممهداً قوياً لتأسيس فلسفة الدين، واتخاذ المسيحية لتأملها؟

لا غرابة، إذاً، في أن يتطرّق إيمانويل كانط إلى موضوع

= الإنسان بوصفه غاية له. كما لم ينكر العمق الأخلاقي للدين؛ لأنه بدون الأخلاق لاغناء في الدين؛ أي هكذا آل التفكير في أخلاق خالصة إلى الاعتراف بوجود مبدأ فاعل هو الله». سيد علي، غيضان، «الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي: دراسة في فلسفة الدين عند كانط»، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود:

http://www.mominoun.com/pdf1/2014-12/5499909478 327160 4146467.pdf

(1) Lacroix (Jean), Kant et Kantisme, Que Sais-je?, N 1213, p. 100.

«Mais précisément le plus profond et le plus difficile problème kantien est sans doute celui des articulations des sens juridique, morale et religieux de cette idée de droit», Ibid, p. 107.

وجود الله[1]، والتدليل عليه، في المرحلة قبل النقدية، والمرحلة النقدية. فانظر كيف رصد مارتن هايدغر، في كتابه (**المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا**)[2]، نظرية كانط في الوجود؛ أي وجود الله، معتبراً أنّ أطروحة كانط، في هذا المعرض، تتأسّس على أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقياً/ انظر «الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله» (1763م)، ذلك النصّ الذي يندرج ضمن مرحلة ما قبل نقد العقل الخالص (1781م)، ويحتوي على أربع قضايا: 1- في الوجود العام. 2- في الإمكانية الداخلية، من حيث إنّها تطرح الوجود. 3- في الوجود الضروري. 4-أساس البرهنة على وجود الله.

ويترتّب على هذا أنّ فيلسوف كوسنبرغ عاد إلى هذه الأطروحة، المومأ إليها أعلاه في المنطق المتعالي من كتاب (**نقد العقل الخالص**). يقول هايدغر، وقد ذهبتُ معالجته في «المعنى ذاته»[3]: ذلك أنّ ترسيخه إمكانية المعرفة، وحدود العقل، كان

(1) يُعَدُّ التأمّل الثالث من التأمّلات الميتافيزيقية عند ديكارت، الذي يعالج قضية وجود الله وضرورته.

«Mais il y avait encore une autre que j'assurais, et qu'a cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement (...) à savoir qu'il y avait des choses hors de moi». p14: Descartes (René), Méditations Métaphysiques, Méditation troisième.

(2) يمكن العودة إلى تفاصيل دراسة موضوع وجود الله، ص47-64.

Heidegger (M), les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, texte établi par Friedrich Wilhem von Hermann Traduit de l'allemand par Jean-François, Gallimard, 1985.

(3) Heidegger (M), les problèmes fondamentaux de la phénom =

مبرراً فلسفياً وتاريخياً لما هو حاصل في عصره من تضارب الآراء حول مصادر المعرفة للقيام بهذا العمل.

غير أنّ الكتاب الأهمّ والأساس، الذي شرع فيه، بالفعل، في تأسيس رؤية فلسفية قويّة للدين، بعدما انتهى من الحديث في موضوع نقد العقل الخالص؛ أي الحق، وموضوع نقد العقل العملي؛ أي الخير، ونقد ملكة الحكم؛ أي الجمال، (**الدين في حدود بساطة العقل وحده**)[1] الذي تبيّن أنّ كانط دشّن فيه «ورشاً جديدة لإصلاح الدين، الذي عاني هو الآخر من عوائق مشابهة حالتْ دون تطوّره، كما يتمكّن من توفير قاعدة قويّة لبناء أخلاقه العقلية»[2].

= énologie, texte établi par Friedrich Wilhelm Von Hermann Traduit de l'allemand par Jean-François, Gallimard, 1985, p. 47.

(1) يحتوي كتاب الدين في حدود بساطة العقل وحده، على أربعة أقسام أساسية، وهي:
القسم الأول: «حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية»، والقسم الثاني: «الصراع بين مبدأ الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان»، والقسم الثالث: «انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر، وقيام ملكوت الله في الأرض»، والقسم الرابع: «العبادة الصحيحة والعبادة الباطنة تحت سيادة مبدأ الخير (الدين والكهنوت)».
«il n'y a pas de doute sur la conception fondamentale de l'homme née de l'enseignement du christ: comme l'a dit Troeltsch, l'homme est individu en relation à dieu, ce qui signifie, à notre usage, un individu essentiellement hors du monde». P. 37: Dumont (Louis), Essai sur l'individualisme. une perception anthropologique sur l'idéologie moderne, Ed, Seuil; 1983.

(2) المصباحي، محمد، «كانط من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص. =

وهذا معناه أنّ البحث في إمكان الإيمان الخالص، أو الدين العقلي الخالص لا يتحصل لنا مع فيلسوف كوسنبرغ، إلا عن طريق نقد الأديان التاريخية، ومؤسساتها الدوغمائية الراسخة في أذهان الناس. يقول المصباحي، في هذا المعرض: «غير أنّ استخلاصه «الدين خالص» يجمع بين العقلي والمقدس اضطرّه إلى توجيه نقدٍ قويّ للأديان المجسدة في التاريخ»[1]، وهذا مدخله الإنسان من حيث هو غاية؛ فهو وحده المؤهل للقدرة على التشريع ليس في المعرفة والعلم؛ بل الأكثر من ذلك في مدار الإيمان شرط أن يكون الله الضامن لهذه الأوامر الأخلاقية[2].

= قراءة في كتاب: الدين في حدود بساطة العقل»، منشور ضمن كتاب: فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، إشراف د.علي عبود المحمداوي، منشورات الرابطة الأكاديمية للفلسفة، سنة 2012م، ص72.

لا مندوحة من وجود اختلاف جذريّ في تصوّر «المطلق» أو «الجوهر»، عند كلّ من سبينوزا وهيغل؛ فالأول يعتقد أنّ الجوهر هو وعاء (réceptacle) لا نهائيّ موسوم بصفات الشيء، وهو يتجسّد في الامتداد (étendue) والفكر (pensée). والثاني يرى أنّ المطلق هو ذات أكثر منه جوهراً؛ إنه سيرورة تقدم، كلّ ما هو آتٍ يظهر في المادة (matière) والروح (esprit). راجع التفاصيل: ص20 وما بعدها:

que sais-je?, n1029 Hegel et Hégelisme, par Rêne serre, p. 18.

(1) المرجع نفسه، ص72.

(2) المرجع نفسه، ص70.

«ومن ثم، يبقى العقل البشري الحر، في نهاية الأمر، المحكّ الذي يرجع إليه المبدأ الأخلاقي في الإنسان. أمّا الله، فهو الضامن لسير نظامها وكمالها. ضمن هذه الرؤية، صار الله متفرجاً على العالم =

وهذا قول يشي بأنّ كانط لم يكن منقلباً على التنوير والعقلانية. كيف لا، والرجل يحارب كلّ عمليات التأويل المذهبي للدين[1]؛ بل قلْ: إن حضور مبادئ مقال: **(ما التنوير؟)** تأتي من حيث إصرار كانط على إخراج الجمهور من وصاية الكاهن. يقول كانط: **«كذلك الأمر بالنسبة إلى رجل الدين، فهو مطالب بتعليم من هم تحت رعايته الدينية، وفق شعار الكنيسة، التي يدخل في خدمتها، فذاك شرط انتدابه، ولكن له كامل الحرية بصفته عالماً؛ بل تلك**

= والأخلاق، لا فاعلاً لهما (...) إنّ الأخلاق الحقّة لا يمكن أن تكون إلا إنسانية». ص70.

«La vrai moralité, c'est pour hegel, la moralité objective, celle que l'homme acquiert dans les sociétés qui l'éduquent: la famille, la société civile et surtout l'Etat». p 47: que sais-je?, n1029 Hegel et Hégelisme, par Rene serre, p. 18.

(1) يقول محمد عثمان الخشت: «ومن هنا، فإنّ الحجة التاريخية تقف شاهداً على ضرورة تأويل النصوص الدينية بما يليق بالعقل من جهة، ولا يصطدم مع تصوّرات الجماهير من جهة ثانية». كتاب: مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص39.
«هكذا ينتهي كانط إلى النفس والعالم والله مثلاً للعقل؛ أي موضوعات للإيمان، والعقل لايستطيع معها شيئاً، وإن حاول فيه يقع حتماً في الاستدلال الخاطئ والجدل الكاذب». سيد علي، غيضان، «الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي: دراسة في فلسفة الدين عند كانط»، مرجع سابق، ص17.
«يعتبر كانط أنّ الدين التاريخي من أهم العوامل في نشوء الصراع بين الأمم، الأمر الذي يؤدي إلى تفككها وانقسامها، حيث يصنف اليهودية والمسيحية والإسلام عقائد لاهوتية تاريخية، في حين يصنف الدين الأخلاقي بأنّه الدين الواحد الحق، دين لكل الجنس البشري، وطريق توحده، وهو السبيل لتحقيق السلام الشامل». المرجع نفسه، ص24.

مهمته الأساسية في أن يُبلّغ جمهوره الأفكار التي قام بتفحصها بعناية، والصادرة عن نوايا حسنة، والتي تخصّ شوائب هذا الشعار، وأن يمدّهم باقتراحاته المتعلّقة بتنظيم أقوم للشؤون الدينية والكنائسية»[1]. وهذا معناه أنّ فيلسوفنا ما زال يؤمن بالحرية شرطاً لنقد العقل ونقد الدين في حدود العقل. أليس تمييز كانط بين الاستعمال العام للعقل، في الفضاء العمومي العام، مسؤولية فكرية وأخلاقية، وبين الاستعمال الخاص له في مزاولة عمل من الأعمال، مسؤولية مهنية ومدنية[2].

ولا ننسى أنّ كانط ألّف (**الدين في حدود بساطة العقل وحده**) بصورة منفصلة؛ إذ كتب مقال: (**الشر الجذري في الطبيعة الإنسانية**) سنة (1792م)، في مجلة برلينية. أمّا المقال الثاني (**في الصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر للسيطرة على الإنسان**) فأرسل إلى مدير المجلة بيستر (biester)... إلى أن استوى كتاباً، حيثُ أرسله إيمانويل إلى إحدى كليات اللاهوت[3] للنظر في إمكانية نشره.

---

(1) كانط، إيمانويل، ما التنوير؟ ترجمة مصطفى لعريصة، مجلة مقدمات، مجلة فصلية، العدد31، خريف 2004م، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص12 وما بعدها.

(3) المزوغي، محمد، كتاب: عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007م، ص12-13. تعرّض كانط لانتقادات بصدد كتابه (الدين في حدود بساطة العقل). يقول كانط: «كمواطن أمين لجلالتكم الملكية، في المستقبل سأقلع، تماماً، عن كلّ عروض عمومية تتعلق بالدين، سواء الطبيعي أم المنزل، في الدروس أو في الكتابة». نقلاً عن: المزوغي، ص19.

وبهذا، تقويم الأديان التاريخية الغارقة في الخرافة والأوهام، من قبل إيمانويل، صادر عن مسوؤليّة تاريخية وفكرية أكثر منها نزعة نقدية مذهبية؛ بل يتّضح أنّ اعتبار عمل **(الدين في حدود بساطة العقل وحده)** ارتداداً على منجزات نقد العقل الخالص، كلامٌ فيه الكثير من الإيديولوجيا، والقليل من النزاهة والدقة[1].

وهذا يجاري قول الباحثة التونسية أم الزين بن شيخة في أن كانط كان يبتغي من وراء كتاب **(الدين في حدود بساطة العقل وحده)** ممارسة نوع من التقية الفلسفية، متخذاً من بروتاغوراس عبرة لما حصل له مع الاثنين. لنستمع إلى قول هذه الباحثة: «لقد قصد كانط بعنوان (الدين في حدود مجرد العقل) إلى ضرب من التقية الفلسفية؛ حجاب جهالة كافٍ لوقايته ممّا كان قد وقع لبروتاغوراس مع أهل أثينا»[2]. وإن كان هذا جارياً في علاقة

(1) يقول المزوغي: «التعارض بين الدين والفلسفة هو تعارض حقيقي وواقعي، لا يمكن تذليله، أو التغاضي عنه: اللامعقول هو وكر الديانات جمعاء. وإن خرجت منه، وأرادت أن تكتسح مجالاً غير مجالها، فإنها تخطئ في الحُسبان، وقد يعود عليها ذلك بالوبال». عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، مرجع سابق، ص184.

(2) بن شيخة، أم الزين، مقال: كانط والحداثة الدينية، ضمن مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، فصلية، العدد31-خريف 2004م، ص30.

«ودريدا يبدي استياء فلسفياً مريراً من هذه الأطروحة الكانطية: إذ يسأل: أين الإسلام واليهودية، إذاً، من مثل هذا الكتاب؟ وهل «الدين في حدود مجرد العقل» هو الدين في حدود المسيحية المجردة؟ كيف =

الفلسفة بالسلطان السياسي في تاريخ الفلسفة، فهو لا يمنع من القول: إنّ هذا الفيلسوف قد خطّ، بالفعل، حداثة دينية ترتقي إلى فلسفة الدين. ألم يعمل على الدين من دين مليء بالخرافات والأوهام والاستبداد الروحاني، إلى إيمان عقلي خالص منفتح على أفق المواطنة الكونية[1]. وعوداً إلى تساؤل «يرمياهو يوفال (Yovel): «لماذا كتب كانط كتاباً في الدين إذا كان الدين الحقيقي هو الأخلاق، التي يستمدها الإنسان من ماهيّته الأصليّة التي له بوصفه كائناً حرّاً؟»[2]. لقد جاء الجواب بأن كانط كان يهدف إلى

= تستقيم عنده حداثة دينية قائمة على المواطنة الإتيقية الكونية مع مسيحية جذرية تقصي بقية الملل والنحل؟»، ص29.

(1) المرجع نفسه، ص28. قارن بين مقال: «كانط من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص: قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل»، لمحمد المصباحي (ص75)، وهدف كانط من كتاب (الدين في حدود مجرد العقل).

(2) المرجع نفسه، ص31.

لقد حوّل «فشته» الشيء في ذاته إلى معنى متعلق بالمطلق الذاتي؛ أي الأنا الخالص الذي يحمل في جوف اللاأنا من أجل وضع حدود الوعي الفردي، وإفساح المجال من الفعل إلى الوجود الأخلاقي. راجع:

que sais-je?, n1029 Hegel et Hegelisme, par Rene serre, p. 18.

يقول محمد المزوغي منتقداً: «من الصعب جدّاً أن يوفق المرء بين مطلبين متضاربين، لا يمكن للفيلسوف أن يخدم إلهين: يجب الاختيار: إما العقل وإما الإيمان، ولا ثالث بينهما. لكن يبدو أن كانط قد اتبع الطريق الأصعب والأعسر؛ أي طريق الجمع والتوفيق؛ لأن الرجل لا يمكنه أن يفرط في «العقل»، وبالمثل لا يمكنه، أيضاً، أن =

تغيير «عقلية برمتها»، من حيث إنّ الأمر يصدر عن إعمال للعقل بالاستعمال العام؛ أي التفكير في الدين عالماً وفيلسوفاً. وبهذا الاعتبار، ألم يمهد كانط الأرضية الفلسفية والنقدية لهيغل والهيغليين، الذين أسهموا في اعتبار موضوع الدين ذاته موضوع الفلسفة: المطلق أو الله[1]. إنّها فلسفة الدين، التي ناضلتْ مذهبياً وفلسفياً نحو إدماج اللانهائي في جوف النهائي، النهائي في جوف اللانهائي لتحقّق المصالحة عن طريق الإحساس الديني والعقل، وبين العلم والإيمان، اللذين فصلهما كانط، نحو رفع الإيمان إلى مرتبة العلم.

= ينتقص من الإيمان، ولا يدخل حتى في مشمولات تنظيره كلّها إبعاد الدين عن أن يكون عاملاً مهماً ومحدداً في حياة البشر». المزوغي، محمد، كتاب: عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، (م.س)، ص102.

(1) serre (Réne), que sais-je?, n1029 Hegel et Hégelisme, p. 18.

Les religions de la nature: les religions de l'orient, la divinitést conçue la puissance infinie fe la nature. les religions de l'individualité spirituelle. le monothéisme juif ou l'islam qui écrase la nature devant le sublime divin. Ibid, pp. 55-56.

«Pour devenir un homme moralement bon, il ne suffit pas de se borner à laisser se évelopper sans obstacle le germe de bien inhérent à notre nature, mais il est encore nécessaire de lutter contre une cause du mal, à tendances contraires, que nous trouvons également en nous ». p 49: Kant (E), la religion dans les limites de la raision, Traduit par André tremesaygues, Une édition électronique réalisée à partir du fac-similé de l'édition originale telle que reproduite parla Bibliothèque Nationale de France: http://www.gallica.bnf.fr/.

لم يكن من اليسير القول: إنّ فلسفة الدين قائمة في فكرنا الفلسفي والعربي اليوم، ذلك أنه متى أجَلْنا نظرنا وجدنا جلَّ المكتوبات والنصوص لا تكاد ترسم إلا مداخلَ، ومقدمات، وممهدات، وكأننا لم نخض في موضوع فلسفة الدين بعدُ.

من هنا، اختلط الأمر في ثقافتنا بين الفلسفة الدينية، وفلسفة الدين، وعلم الكلام، وموضوعات الإيمان... من الأمور والأسباب، التي أسهمت في إعاقة التفكير في فلسفة الدين، في فكرنا الإسلامي العربي المنتسب إلى القدامة وجاذبيتها، أو المتعلق بأهداب الحداثة ومباهجها. لهذا السبب وغيره، كان لا بد من تحديد الفروق والاختلافات بين وظيفة المتكلمة المنافحين عن العقيدة بالأدلة العقلية، وبين فيلسوف الدين الناظر في الدين والإيمان، من حيث هو كذلك؛ أي كفكرة وروح، أو ماهية، أو مطلق تُتلَفُ فيه جميع الأديان التاريخية المجسدة للمؤسسات، والخصوصيات، والقوميات، والطوائف... التي لا نحصد من وراء تعدّدها، وتضارب آرائها، إلا الويلات والهزائم، ومزيداً من التراجعات عن مفهوم كرامة الإنسان، كما حددها الفيلسوف الإيطالي بيكو ميراندولا.

ولا إخال فلسفة الدين إلا تأملاً وتفكراً في الإيمان، والإلحاد، والشر، والخير، والعقل، والمراقبة، والحساب، والعقاب، والجزاء، وعالم الملكوت... إنها رؤية عقلانية مرنة تتسع بسعة أفق نظر الإنسان، وتأملاته، وطموحاته.

وبعد هذا التطواف الفلسفي والفكري، نقول: لقد سعيتُ،

في هذه الورقة، سعياً لبيان بعض العناصر والمستندات المعرفية والمنهجية، التي يمكن أن تسعفنا في بناء رؤية تأسيسية لمبحث فلسفة الدين. وهذا الأمر هو الذي دفعنا إلى استحضار رؤى كلّ من الجابري، وطه عبد الرحمن، وأبي يعرب المرزوقي، وعلي أومليل، لترسيخ أنّ فلسفة الدين لم تكن هاجس هؤلاء المفكرين باختلاف توسلاتهم الفكرية، وخلفياتهم النظرية!

وهو الأمر ذاته الذي حتّم علينا، أيضاً، العودة إلى بعض مشاريع فلاسفة الإسلام في نموذجين رفيعين هما: أبو نصر الفارابي، وابن باجه. فالأول كان يدعو إلى الملة الفاضلة غير منفصلة عن المدينة الفاضلة؛ فالإنسان الفاضل لا مكان له في المدن الضالة والجاهلة، التي تربي في الفرد حبَّ اللذات من اليسار والترف.

إن الملة تحثّ على النظر في موضوعات الإيمان؛ الله وصفاته الجليلة العظيمة، والنظر في شوق الإنسان إلى عالم العقول. أما الإنسان في فلسفة ابن باجه، فقد حظي هو الآخر بمكانة متميزة؛ بل متقدمة على نظيره المعلم الثاني. كيف لا، وقد جعل أبو بكر السعادة القصوى رهينة التخلي عن العلوم النظرية والعملية، بعد اتصال العقل بالإنسان. إنها السعادة التي لا يحصدها إلا من عمل الصالحات، وثاب إلى الله، وشكر نعمائه.

ينجم من هذا كلّه أنّ المدخل الأساس، في النظر في فلسفة الدين، هو الإنسان الفاضل، الذي يتطلع إلى معاني الأخلاق الفاضلة؛ بل يسهر على تحققها في ذاته وذات غيره، كيفما كان

هذا الغير، من خلال روابط مشتركة من قبيل الإيمان، والاختيار، والرؤية.

لم يكن بدّ، في هذا المعرض، من الحديث عن إيمانويل كانط، الذي يُعَدّ مدخلاً حقيقياً إلى فلسفة الدين بعلّة إيمانه القوي بوجود شروط قبلية وبعدية تُسهم في بناء المعرفة العقلية والحساسية العامة، الأمر الذي لا يختلف كثيراً عن الأخلاق والدين، اللذين يجب أن يقوما على الضمير والقيام بالواجب حتى تصير أخلاقاً عقلية.

وبيان ذلك قدرة صاحب **(نقد العقل الخالص)** (1781م) على رسم معالم وحدود فاصلة بين الإيمان والعلم والعقل. فلما تمكن كانط من تحرير العقل من شوائب الميتافيزيقا العالقة به، وتحرير الطبيعة من التدخل الإلهي الثيولوجي، فإنّ الإيمان والدين ينبغي تحرّرهما من سطوة التأويلات الكنسية، والتصورات الأسطورية التاريخية الزائفة.

ومن قبل، ومن بعدُ، إنّ التأسيس النظري والمنهجي لموضوعات فلسفة الدين، يكون من شرائطه صياغة رؤية حول الإنسان والعقل والإيمان، الأمر الذي يرسمه لنا إيمانويل كانط ضمن مشروع نقد العقل، وطموحات التنوير.

بيد أنّ النماذج، التي انتخبنا النظر فيها، في سياق هذه الورقة، تسمح لنا بالتقاط جملة من العناصر المنهجية والنظرية التي تمكننا من صياغة رؤية أو مشروع فلسفة الدين. فتصوّر الجابري للدين، وحضوره في مشروعه، يسعفنا في الوقوف عند

نقطة قوية تسهم، إلى حد ما، في بناء فلسفة الدين، التي تتمثل في كشف مبررات توظيف الدين التاريخي -إن صح القول- في أتون السياسة والاجتماع العربي. أما العنصر الثاني الأهم، مع طه عبد الرحمن، فهو البناء المنطقي والاستدلالي؛ إذ فيلسوف الدين لا يجدف ضد العقل والمعقول؛ بل يقوم بإضفاء الطابع العقلاني على موضوعات الإيمان قدر طاقة الإنسان، كما يقول الكندي.

أما العنصر المنهجي والنظري الثالث، فهو قوة أبي يعرب المرزوقي في نقد أشكال الفكر الديني والفلسفي تاريخياً وفكرياً ومذهبياً، عن طريق التوسل بنزعة ابن تيمية، ورؤية ابن خلدون. أما العنصر الرابع مع علي أومليل، فهو الأقرب إلى الصناعة العملية لفلسفة الدين، أو وجهها العملي؛ إذ كشف لنا هذا المفكر المغربي المحرك الأول لفلسفة الدين، وهو الإيمان بالاختلاف الديني، والتعدد الملّي والعقدي... ليس بمعنى المناظرة التي هي مدار: «قال»... «نقول»... و«نعترض»... و«زعم»...؛ بل هو الاختلاف الذي يرقى إلى ما قاله ابن حزم في كتابه: (**الفصل في المِلل والأهواء والنحل**)، قبل أن يُقدِم على التحليل والفحص: «أما بعد، فإنّ كثيراً من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جدّاً، فبعض أطال وأسهب، وأكثر وهجّر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، وقاطعاً دون العلم. وبعض حذف، وقصّر، وقلّل، واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آنٍ، لا يرضى لها

بالغبن في الإبانة، وظالماً لخصمه في آنٍ، لم يوفّه حقّ اعتراضه، وباخساً حقَّ من قرأ كتابه، إذ لم يفنّد به غيره (...) فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله وآجله»[1].

وبكلمة نقول: إنّ فلسفة الدين من المباحث الفلسفية والمعرفية، التي ترسم للإنسان طريق الحرية، والتسامح الديني، والاختلاف العقدي والاجتماعي بين الحضارات والأمم.



(1) ابن حزم، الإمام أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، الجزء الأول، دار الجيل-بيروت، 1996م.

المصادر والمراجع

- ابن باجه، أبو بكر، كتاب: تدبير المتوحد، تنسيق سامي بن أحمد، منشورات سيراس للنشر، طبعة 2009م.
- ابن حزم، الإمام أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، الجزء الأول، دار الجيل-بيروت، 1996م.
- أندلسي، محمد، «في الدين والتسامح والحرية: الإسلام نموذجاً»، منشورات «مؤمنون بلا حدود».
- أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط1، 1991م.
- بوترو، إميل، كتاب: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بريل، دافيد، الإسهام الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى الدينية، ترجمة محمد مزوز، منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

- بن شيخة، أم الزين، مقال: كانط والحداثة الدينية، ضمن مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، فصلية، العدد31- خريف 2004م.
- بن عدي، يوسف، «مشروع نقد العقل العربي: من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن»، ضمن مجلة المستقبل العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 363.
- الجابري، محمد عابد:
  - كتاب الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت، ط2، أيار/مايو 1982م.
  - مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006م.
  - وجهة نظر.. نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، آب/أغسطس 1992م.
- جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 2007م.
- الحداد، محمد، الدين والقومية وثقافة التفاهم: تأملات تاريخية، ضمن مجلة التفاهم، مجلة فصلية- فكرية - إسلامية (تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، بيروت، السنة التاسعة، شتاء 1432هـ/ 2011م.
- حمو، محمد أيت، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، منشورات دار التنوير، ط1، 2011م.

- حنفي، حسن، العقل والحرية بين فرح أنطون ومحمد عبده: سجال «الجامعة والمنار»، المستقبل العربي، السنة 31، العدد 359 (كانون الثاني/ يناير 2009م).
- الحيدري، كمال، فلسفة الدين: مدخل إلى الدين وتكامل الشرائع، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، منشورات دار فراقد، قم - إيران، ط1، 2008م.
- الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، 2001م.
- الرفاعي، عبد الجبار:
  - حوار مع د. أبي يعرب المرزوقي، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة السادسة عشرة، العدد 49-50، شتاء-ربيع 1432هـ/ 2012م.
  - مجلة قضايا إسلامية، مجلة متخصصة تُعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، السنة الخامسة عشرة، العدد 45-46، شتاء وربيع 1432هـ/ 2011م.
- ستيس، ولتر، التصوف.. والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة.
- سيد علي، غيضان، «الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي: دراسة في فلسفة الدين عند كانط»، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

- الشيخ، محمد، فصل المقال فيما بين الدين واللاهوت من اتصال عند كارل شميث، منشور ضمن كتاب: الدين والسياسة من منظور فلسفي، تحت إشراف محمد المصباحي، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، طبعة 2011م.
- عاتي، إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1993م.
- عبد الرحمن، طه:
  - سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012م.
  - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007م.
  - كتاب روح الدين من ضيّق العلمانية إلى سعة الائتمانية، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012م.
- الفارابي، أبو نصر:
  - إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996م.
  - تحصيل السعادة، قدّم له وبوّبه وشرحه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1995م.

- التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سبحان خليفات، عمان، ط1، 1987م.
- رسالة في العقل، نشرها موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1938م.
- الملة، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991م.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشرعية والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة 1997م.

- قشيقش، محمد، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، منشورات دار التنوير، بيروت، طبعة سنة 2011م.
- كانط، إيمانويل، ما التنوير؟ ترجمة مصطفى لعريصة، مجلة مقدمات، مجلة فصلية، العدد31، خريف 2004م.
- كتاب جماعي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 165، مقال: وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.
- كتاب العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري،

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير 2012م.

- كوثراني، وجيه، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار»، مجلة التسامح، العدد 11/ 2005م.

- المحمداوي، علي عبود (إشراف)، فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات الاختلاف -ضفاف - دار الأمان، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، طبعة 2012م.

- محمد مراد، بركات، فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي، منشورات حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، دورية علمية محكمة، الرسالة 179، الحولية الثانية والعشرون، سنة 2001-2002م، الكويت.

- المرزوقي، أبو يعرب:

  - فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006م.

  - تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م.

- المزوغي، محمد، كتاب: عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007م.

- المسكيني، فتحي، «هيدغر والحداثة، عودة إلى سؤال كانط ما هو الإنسان؟»، ضمن مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، فصلية، العدد 31، خريف 2004م.
- المصباحي، محمد:
  - «ابن باجه وتدبير مدينة المتوحدين»، ضمن كتاب: الخطاب السياسي في المغرب، تنسيق المصطفى شاذلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم 99، ط1، 2002م.
  - أبو بكر بن باجه من الكائن إلى الوجود: إشكالية الاتصال، ضمن كتاب: من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1.
  - مقال: أبو نصر الفارابي: البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة، ضمن كتاب: من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1.
- ناي، مالوري، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009م.
- النقاري، حمو، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، ط1، 2005م.

- ياقوت، معجم الأدباء، ج10.
- Lacroix (Jean), Kant et Kantisme, Que Sais-je?, N 1213.
- que sais-je?, n1029 Hegel et Hégelisme, par Rene serre.
- Descartes (René), Méditations Métaphysiques, Méditation seconde.
- Kant (E), la religion dans les limites de la raison, Traduit par André tremesaygues, Une édition électronique réalisée à partir du fac-similé de l'édition originale telle que reproduite parla Bibliothèque Nationale de France: http://www.gallica.bnf.fr/.
- Jaspers (K), Introduction a la philosophie, Traduit de l' Allemand par Jeanne hersch, plon.
- Strauss (Leo), Nihiliste et politique, Traduit de l'anglais et présenté par Olivier Sedeyn, paris, payot et rivages, 2000.
- Hammond (Robert), The philosophy of Alfarabi and its Influence On medieval Thought, new York, 1947.
- la conduite de l'isolé et deux autres épitres: introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, vrin, 2010.
- Heidegger (M), les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, texte établi par Friedrich Wilhem von Hermann Traduit de l'allemand par Jean-François, Gallimard, 1985.
- Dumont (Louis), Essai sur l'individualisme. une perception anthropologique sur l'idéologie moderne, Ed, Seuil; 1983.

